

Paul Nizan

•

OS
MATERIALISTAS
DA
ANTIGUIDADE

▼

200804 6794



1482228

Os materialistas da antiguidade

Paul Nizan

OS MATERIALISTAS DA ANTIGUIDADE

18
Z/h.at

Paul Nizan



OS
MATERIALISTAS
DA
ANTIGUIDADE



EDIÇÕES MANDACARU

Tradução de Maria Helena Barreiro Alves (da edição francesa *Les Matérialistes
de l'Antiquité* © François Maspero, Paris, 1971)

Publicada originalmente em língua portuguesa por
EDITORIAL ESTAMPA LDA., Lisboa, 1977
na Coleção "Teoria", nº 14

Publicada no Brasil, em 1989, sob licença especial, por
EDIÇÕES MANDACARU LTDA.,
Rua Cabo Verde, 120 - Vila Olímpia
04550 São Paulo, SP. Telefone: (011) 241-0858

ÍNDICE

<i>O Materialismo antigo</i>	9
<i>Notas Bibliográficas</i>	53
I — Demócrito.....	53
II — Epicuro	54
III — Lucrécio	55
<i>Textos escolhidos</i>	57
I — O conhecimento.....	59
A filosofia	59
Ciência e sabedoria	60
Funções da ciência	62
A teoria do conhecimento	62
O conhecimento e o erro	64
A concepção epicurista do mundo	66
II — Física	69
Princípios da física	69
Providência ou leis naturais	71
Contra as causas finais	72
Determinismo da natureza	73
A matéria e o vazio	73
Contra os físicos	75
Os átomos	76
Movimento dos átomos	82
A declinação dos átomos	85
Infinidade do universo	88
Um número infinito de mundos num uni- verso infinito	88
O mundo mortal	90
Formação dos mundos	90
Aparecimento da vida e do homem	91
A sobrevivência do mais apto	92
Esboço da pré-história	92
Origem da linguagem	94
Origem do fogo	96
Movimento das sociedades	96
Estabelecimento do direito. A justiça	96
Evolução da justiça	98

O progresso	99
Pessimismo histórico	99
III — Psicologia	101
A alma humana	101
A alma «corpórea»	102
A alma e o espírito	102
A alma da alma	103
União da alma e do corpo	104
A percepção	105
Os simulacros	107
As qualidades dos objectos	107
A ideia de tempo	108
A visão	109
A audição	111
O olfacto	112
As qualidades da percepção	112
As imagens mentais	113
Psicologia do movimento	114
Psicologia do amor	115
A libertinagem	116
IV — Ética	117
Elogio de Epicuro	117
A separação epicurista	120
A felicidade e o desejo	121
O prazer como finalidade da acção	121
A prudência	125
O ensino de Epicuro	126
Quadro da sabedoria	128
Moral da autarcia	129
A dor	130
O optimismo naturalista	131
O prazer	133
A autarcia e a liberdade	138
A injustiça	140
A amizade	141
A morte	142
A morte imortal	145
A vida e a morte	150
Aforismos sobre a morte	151
Os deuses	152
Os deuses estranhos ao mundo	153
Os deuses e a natureza	155
Os deuses e a infelicidade	155
A ataraxia e a ciência	158

O MATERIALISMO ANTIGO

O progresso	99
Pessimismo histórico	99
III — Psicologia	101
A alma humana	101
A alma «corpórea»	102
A alma e o espírito	102
A alma da alma	103
União da alma e do corpo	104
A percepção	105
Os simulacros	107
As qualidades dos objectos	107
A ideia de tempo	108
A visão	109
A audição	111
O olfacto	112
As qualidades da percepção	112
As imagens mentais	113
Psicologia do movimento	114
Psicologia do amor	115
A libertinagem	116
IV — Ética	117
Elogio de Epicuro	117
A separação epicurista	120
A felicidade e o desejo	121
O prazer como finalidade da acção	121
A prudência	125
O ensino de Epicuro	126
Quadro da sabedoria	128
Moral da autarcia	129
A dor	130
O optimismo naturalista	131
O prazer	133
A autarcia e a liberdade	138
A injustiça	140
A amizade	141
A morte	142
A morte imortal	145
A vida e a morte	150
Aforismos sobre a morte	151
Os deuses	152
Os deuses estranhos ao mundo	153
Os deuses e a natureza	155
Os deuses e a infelicidade	155
A ataraxia e a ciência	158

O MATERIALISMO ANTIGO

A obra de Epicuro domina a história do materialismo antigo. Talvez valha a pena alterar a ordem cronológica para fazer um balanço desta obra capital...

Epicuro nasceu em 341. Seu pai, Neocles, do velho clã ateniense dos Filaides, emigrara para Samos, que os Atenienses tinham colonizado. Aí, como mestre-escola, vivia pobremente numa quinta colonial. Aos 14 anos Epicuro foi estudar para a ilha vizinha de Teos, onde Nausífanos ensinava as matemáticas e a física jónicas. Foi sem dúvida aí que conheceu as ideias de Demócrito. Aos 18 anos foi pela primeira vez a Atenas, para cumprir um ano de serviço militar. Xenócrates dirigia então a Academia de Platão. Aristóteles vivia em Cálcis.

No ano seguinte, Pérdicas da Trácia atacou Samos e expulsou os colonos atenienses. Neocles foi viver para Cólofon. Encontramos em Gilbert Murray um quadro muito verosímil destes anos da juventude de Epicuro:

Estes últimos anos ensinaram-nos que há poucas formas de miséria mais duras que a experiência de uma família de refugiados, e é pouco provável que na antiguidade ela tivesse sido mais fácil. Segundo parece, Epicuro elaborou a sua filosofia enquanto

ajudava os pais e irmãos a passarem este momento difícil. O problema residia em tornar suportável a vida da pequena colónia e, de facto, parece que ele o conseguiu resolver. Não era de maneira nenhuma o tipo de problema grato ao estoicismo e às grandes religiões: era um problema demasiado terra a terra, demasiado prático. É-nos fácil imaginar as condições a que esses preceitos deviam aplicar-se. Os pobres refugiados que o rodeavam torturavam-se com terrores inúteis. Os Trácios perseguiram-nos. Os Deuses odiavam-nos: por certo teriam cometido algum pecado ou algum sacrilégio. Os homens desesperados descobrem facilmente em si qualquer pecado que mereça um castigo. Melhor seria terem morrido logo, mas esse pecado infligir-lhes-ia os mais cruéis sentimentos no além-túmulo. No seu desespero, enervavam-se mutuamente, e essa amargura recíproca redobrava as suas misérias... (1)

Em 310, Epicuro abandonou Cólofon e fundou uma escola de filosofia em Mitilene. Mas, pouco depois, foi estabelecer-se em Lâmpsaco, no mar da Mármara. Os discípulos afluíam, e entre eles havia homens importantes, como Leontio e Idomeneu. Parecia a estes amigos de Epicuro que um tal mestre devia ensinar na capital da filosofia e, para isso, compraram em Atenas uma casa e um jardim que lhe ofereceram. Epicuro voltou pois a Atenas em 306. Durante algum tempo relacionou-se com o movimento filosófico, mas depressa se desgostou e afastou-se. Apesar das angústias da época, passou o resto da sua vida no célebre jardim que deu o nome à escola. Fez apenas algumas curtas viagens a Lâmpsaco e aos arredores. Mas os seus discípulos da Ásia

(1) Gilbert MURRAY: *Five stages of Greek religion*, Londres, Watts & Co., 1935, p. 102.

vieram ter com ele, e novos alunos se lhes juntaram. Entre eles havia filósofos como Metrodoro, Colotes, Hermarco, Leontio e Idomeneu, escravos como Mys e prostitutas como Leontion, Nikidon e Mammарion.

Epicuro morreu com uma doença de rins, depois de catorze dias de sofrimento que suportou em perfeita concordância com a sua filosofia. Diógenes Laércio conta assim a sua morte:

Quando se sentiu à beira da morte, mandou que o pusessem numa banheira de bronze cheia de água quente e pediu uma taça de vinho puro que esvaziou. Pediu então aos seus discípulos que se lembrassem das suas lições, e expirou. Compôs sobre ele este epigrama:

Adeus, lembrai-vos das minhas lições. Assim falou ao morrer Epicuro.

Mandou que o pusessem num banho quente, pediu uma taça de vinho;

Bebeu-o e em breve aspirou o sopro gelado do Hades.

Assim foram a vida e a morte de Epicuro (2).

Pouco tempo antes, escrevera a vários discípulos anunciando a sua morte próxima. Conservou-se um fragmento de uma carta a Idomeneu:

Escrevo-te neste feliz dia da minha vida, em que me sinto perto da morte. O mal segue o seu curso na bexiga e no estômago e nada perde do seu rigor. Mas, não obstante, sinto alegria no coração quando me lembro das nossas conversas. Cuida dos filhos de Metrodoro. Creio que posso esperar isso da tua velha devoção à minha pessoa e à filosofia (3).

(2) DIÓGENES LAÉRCIO, X, 15, 16.

(3) Fr. B. 30.

Epicuro tinha então setenta e dois anos. Era o ano 271, o segundo da 127.^a Olimpíada.

Há épocas em que todas as conquistas humanas e os valores que definem uma civilização se desmoronam. A acumulação das riquezas num pólo da sociedade não impede o empobrecimento geral. A época de Epicuro foi de todas a mais trágica: as grandes cidades gregas, Atenas e Esparta, perderam-se nas guerras; Filipe e Alexandre da Macedónia conquistaram o mundo grego e a Ásia até aos desertos da Ásia Central, até à Índia; os epígonos de Alexandre batem-se. Atenas, que tinha sido a cidade de Péricles, que tinha salvo a Grécia da grande massa asiática, é arrastada por um extraordinário turbilhão. A desgraça instala-se entre os Gregos, a desordem e a angústia aumentam de dia para dia.

Sucedem-se quarenta e seis anos de guerras e tumultos, de 307 a 261: o governo muda por sete vezes, os partidos disputam entre si o poder, e a política externa de Atenas sofre constantes alterações. Por quatro vezes, um príncipe estrangeiro estabelece um governo e modifica as instituições. Três movimentos insurreccionais são afogados em sangue. Atenas sofre quatro cercos.

Sangue, incêndios, assassinios, pilhagens: eis o mundo de Epicuro.



Atenas é vítima da miséria económica e da miséria política.

A liberdade morre. Atenas conhecera uma espécie de verdadeira liberdade que se degradou; ninguém sabe como poderá ser instituído um novo regime de liberdade. Chegou ao seu fim essa coincidência ateniense da liberdade política que as Constituições definiam, com a liberdade real de que os cidadãos

gozavam. É verdade que essa liberdade real assentava na escravatura, mas a sua força e o seu ímpeto tinham crescido o bastante para que, no século V, Atenas empreendesse a abolição do sistema escravagista: este sonho, que não pôde ser realizado até ao fim, foi uma das grandezas de Atenas. Quando Filipe da Macedónia, pouco depois da batalha de Queroneia, impôs aos Gregos a Confederação Helénica, de que seria o chefe, exigiu no pacto federal uma cláusula que proibia para sempre a libertação dos escravos. Assim, a seguir às guerras internas das Ligas gregas, a conquista macedónica completou, do exterior, o desastre da liberdade.

Este desastre tem um sentido de classe. No final do ano 322 é retirada a liberdade aos cidadãos que não possuam 2000 dracmas: 12 000 cidadãos perdem assim os direitos políticos, e Atenas converte-se numa «timocracia», uma espécie de estado censitário. As distribuições aos pobres, as indemnizações pagas pelas sessões do tribunal e da Assembleia, que durante muito tempo tinham garantido o exercício democrático do poder, são abolidas. No tempo de Demétrio de Falero e de Demétrio Poliorceto, elabora-se uma legislação de classe favorável aos sectores possidentes. O número de proletários cresce. Platão já descreve na *República* este tipo de homens

... que mora na cidade sem pertencer a nenhuma das categorias da cidade, nem mercadores, nem cavaleiros, nem hoplitas, mas apenas pobres ⁽⁴⁾.

Em 431, estes homens que nada possuíam eram 20 000, num total de 42 000 cidadãos; cerca de 310, são 12 000 em 21 000 cidadãos.

(4) *República*, 552 a.

O trabalho livre já não resiste à concorrência do trabalho servil dos forçados nas pedreiras, dos escravos públicos e particulares. O desemprego instala-se. É um mal que vem já do fim da guerra do Peloponeso, desses anos de miséria.

... em que o Estado teve que suprimir os ordenados aos funcionários e as indenizações aos heliastas, suspender os trabalhos públicos que garantiam emprego aos artífices, renunciar, por ordem do vencedor, às construções navais que asseguravam o salário a tantos operários e o soldo a tantos remadores ⁽⁵⁾.

É o tempo da emigração. Exportam-se os desempregados para não escutar os seus gritos. Mas como terminara a grande época da colonização ateniense, os emigrados alistam-se nos bandos de mercenários que pululam por todo o mundo grego, aos revêços dos chefes de guerra. No seu *Panegírico de Atenas*, Isócrates descreveu estes homens perdidos.

... errando por terras estranhas, com suas mulheres e filhos: muitos alistam-se como mercenários e morrem combatendo contra os seus concidadãos ⁽⁶⁾.

Uma terrível incerteza domina a vida, ameaçada pelo exílio, pelas denúncias, pela morte e pela miséria. As provocações, os assassínios, são os temíveis métodos políticos deste mundo condenado. A morte ceifa ao acaso: nem a fortuna nem o poder

⁽⁵⁾ G. GLOTZ: *La Cité grecque*. Paris, La Renaissance du Livre, 1928, p. 36.

⁽⁶⁾ ISÓCRATES: *Panegírico*, § 168. Veja G. GLOTZ: *Le travail dans la Grèce ancienne*, Paris, Alcan, 1920, pp. 410 e seguintes.

protegem os homens. Tudo pode desmoronar-se de repente. Por isso se inventa o culto do Acaso, dirigem-se preces à Fortuna. Concebe-se uma ideia aventureira do mundo (7). Uma das ambições dos epicuristas será a conquista da segurança.

Aos valores de uma grande civilização colectiva sucedem-se os valores de combate; aos valores cívicos os do dinheiro. Desenvolve-se um capitalismo de crédito, e os novos-ricos exibem as suas fortunas recentes ao mesmo tempo que as classes médias, os artífices, os pequenos proprietários, os mercadores, que tinham sido o fundamento da democracia do século V, desaparecem. Perdem-se os valores políticos sobre os quais a Grécia se apoiava no tempo da sua grandeza: a sombra da Macedónia tudo cobre. Já não se resiste, aceita-se a derrota e as suas consequências humilhantes para a dignidade do homem. Atenas torna-se servil, presta culto aos seus senhores, a Antígona e a Demétrio, canta hinos aos tiranos:

*Salvé! Os outros deuses estão no inferno,
Ou não têm ouvidos
Ou não existem...*

São honradas como deusas as mulheres que dormiram com Demétrio: Lamia, Lecoena (8).

A ambição de poder cresce, substitui as fidelidades políticas. Ela inquietava já Plutão, quando Calicles proclamava no Górgias:

(7) LACTANTE: *Divin. Instit.*, III, 17, 8.

(8) Paul DECHARME: *La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque*. Paris, Picard et Fils, 1904, cap. V.

As leis foram feitas pelos fracos e pelos homens do povo... a marca da justiça é a dominação do poderoso sobre o fraco... Quando um homem nasceu filho de rei ou com capacidade para conquistar um posto de comando, uma tirania, um poder supremo, haverá para este homem algo mais vergonhoso que uma sábia moderação? Quando se podem fruir sem obstáculo todos os bens, que irá submeter-se à lei da multidão, aos propósitos, às suas críticas?... A vida fácil, a intemperança, a liberdade de costumes constituem a virtude e a facilidade... (9).

O diálogo de *Górgias* data de 395-390: oitenta anos mais tarde, impera a doutrina de Calicles. A ditadura faz-se acompanhar pela devassidão; a violência política acomoda-se aos prazeres ignóbeis. Numa época em que o centro da economia grega se deslocava para o Oriente, como consequência das conquistas macedônicas, Atenas consolava-se do seu declínio fazendo do tráfico de brancos a primeira das suas indústrias...

Tudo isto constitui um mundo de grande vagabundagem sem desígnio, dominado pela angústia, onde as relações humanas se estabelecem sobre a moral do estado de guerra. Cada homem tem que reconstruir incessantemente a sua vida e a cidade tornou-se, como diz Aristóteles,

...uma cidade de escravos e de senhores, e não de homens livres.



No meio desta derrocada, o homem está só, alimentando por vezes sonhos de socialismo e de comu-

(9) *Górgias*, 483 b-c; 492 b-c.

nismo utópicos, deixando por vezes explodir a sua cólera em insurreições sangrentas e rapidamente dominadas.

Houve quem testemunhasse com bastante clareza esta degradação da Grécia, dominada pelos grandes fantasmas descarnados dos templos e pelos olhos vazios das estátuas gigantes da Acrópole. Os filósofos começaram a pensar, com uma admirável coerência de ideias, do destino do homem: procuravam inventar-lhe novas liberdades. Mas eram pensamentos meramente paliativos, filosofias sem eficácia.

Platão tinha pressentido a catástrofe iminente. Mas elaborou a sua doutrina numa época em que ainda era possível esperar uma outra solução: pertencia a uma classe aristocrática que via a salvação comum num retrocesso para um regime de dominação dessa classe, numa revolução reaccionária capaz de recriar uma Atlântida desaparecida. Era uma espécie de grande Joseph de Maistre ⁽¹⁰⁾ pagão.

Mas Platão morre em 347: entre esta data e o ano em que Epicuro se estabeleceu em Atenas, decorreram quarenta anos de derrotas e perturbações internas. A liberdade nacional morrera em Queronéia, em 399; Alexandre da Macedónia conquistou a Grécia e a Ásia em dez anos e morre em 323. Os seus sucessores, após vinte anos de guerras, dividiram entre si o mundo, a seguir à batalha de Ipso. Roma prepara-se para fazer a sua entrada no Mediterrâneo oriental.

Epicuro é um dos seguidores de Platão e a sua

(10) Joseph de Maistre — (1753-1821). Pensador francês «retrogrado» adversário dos filósofos materialistas Locke e Bacon, que propunha como única solução, para a organização da sociedade um retorno à fé católica e aos regimes autoritários. — (N. do T.)

filosofia está cheia de transposições platónicas, mas é principalmente um contraditor, já que estes quarenta anos de história, desmentindo a esperança, predispoem antes à revolta. Calicles é um inimigo comum de Platão e de Epicuro, e isto os aproxima. Mas Calicles opunha a Platão uma linguagem de aventureiro, a que Platão replicava numa linguagem de nobre. Calicles ofendia em Platão o homem preocupado com a justiça hierárquica e o Alcmenides ameaçado pela escalada política dos novos-ricos. Platão não considerava de modo algum a condição dos escravos. Calicles ofende em Epicuro aquele que fala em nome dos pequenos esmagados por todos os Calicles, em nome dos escravos que o seu Jardim acolhe, dos homens perdidos que ignoram a forma de morte violenta que o destino pode reservar-lhes.

No tempo de Platão, parecia ainda possível desejar a salvação colectiva da sociedade. No tempo de Epicuro, já só é possível desejar a salvação individual do homem. Todas as doutrinas posteriores a Aristóteles, herdeiro de Platão, deixam de pensar no restabelecimento dos valores sociais, para se preocuparem somente com a felicidade de cada homem. Aqui reside a grande revolução e o grande retrocesso do pensamento grego...

Epicuro fala da felicidade como de uma necessidade: é o sinal dos tempos, dessa época em que todos os sistemas filosóficos rivais, o cepticismo, o estoicismo e o epicurismo, são afirmações sobre o conteúdo e as técnicas desse bem supremo.

Ele não se preocupa com a justiça divina, com a dialéctica à maneira de Platão, com Atlântidas reaccionárias, com cidades-modelo; procura simplesmente um meio imediato de salvar o que resta do homem.

O homem não aceita de bom agrado que a sua vida seja quase inteiramente negativa, formada ape-

nas por desgraças, derrotas e ausências: a plenitude é a sua lei mais profunda. Nos anos 300, já ninguém pensava na justiça, no dever, na virtude, no progresso: não são estes os valores dos mundos desperados. Ser «salvo» é o único desejo do homem. A grandeza de Epicuro consiste em ter proposto, não uma salvação que é uma evasão para o céu, como o fará o cristianismo, mas uma realização terrena. Ele não promete uma riqueza celeste, uma riqueza para lá da morte. A salvação não reside no céu, no espírito, da morte. Epicuro transmite um saber materialista, que apenas pede ao corpo e às suas virtudes o segredo de não morrer desesperado. Ele ergue essa «bandeira do pão terrestre» de que fala Ivan Karamazov no mito do Grande Inquisidor ⁽¹¹⁾.



A época de Epicuro é uma época de opressão: ele descreve-a, sabendo que tem as suas raízes na condição imposta ao homem. Não se dispersa, vai direito ao essencial e só a si se repete.

A filosofia não é um divertimento, um luxo de professores, um exercício espiritual, mas um trabalho sobre o mais urgente dos problemas. Não interessa fingir que se é filósofo: ninguém finge que procura a saúde, procurámo-la ⁽¹²⁾. Não se deve adiar esta procura para o dia seguinte: não há idade para o saber, que é um acto que orienta todo o homem para a sua verdade, uma conversão e um ponto de partida. É o homem total que está em jogo: não há

(11) DOSTOIEVSKI: *Les frères Karamazov*, Paris, 1935, Gallimard, V. 5.

(12) EPICURO: *Fr. A. 44*.

um saber específico da cabeça, e um saber do baço ou do fígado. Não há um saber para uma outra idade: aquele que diz que o tempo do saber ainda não chegou ou já passou assemelha-se ao que diz que há apenas um tempo para a felicidade ⁽¹³⁾.



Epicuro faz face ao mais urgente. É-lhe indiferente, assim, achar-se desarmado, não possuir as habilidades da esgrima lógica: a grande lógica é também um mundo imaginário. A filosofia parece-se com a medicina: há o pensamento que cura e o pensamento que não cura. Qualquer pessoa pode manipular este critério e, em seu nome, pedir contas aos filósofos. Cícero indignava-se por ver uma prostituta, discípula de Epicuro, escrever contra Teofrasto, esse mestre respeitável ⁽¹⁴⁾: mas há épocas em que uma prostituta ou um escravo podem erguer-se contra a falsa filosofia, em que se fazem à filosofia críticas pouco elegantes; Epicuro não era elegante, não respeitava os mestres, não respeitava as regras do jogo. Chamava a Nausífanos molusco, iletrado, trapaceiro e devasso; considerava os platônicos adúladores de Dionísio, e ao próprio Platão chamava o «Todo em ouro» ⁽¹⁵⁾. Eram fúteis, herdeiros de uma cultura vã, quando o que se pretendia era uma ciência libertadora. Interessava que o homem se orgulhasse de estar puro do seu falso saber: a vida não pede ideologias vazias, mas somente a vida ⁽¹⁶⁾.

⁽¹³⁾ Carta a Meneceu, 122.

⁽¹⁴⁾ CÍCERO: *De natura deorum*, I, 33, 93.

⁽¹⁵⁾ DIÓGENES LAERCIO, X, 8.

⁽¹⁶⁾ SEXTUS EMPIRICUS: *Adversus matheseos*, XI, 169.



A sociedade era precisamente esse entrave à vida. O primeiro acto da sociedade epicurista é uma separação. Os «segredos» de Calicles, o poder, a fortuna não dão segurança: esta exige uma «cisão». Só existe uma força verdadeiramente forte: aquela que torna o indivíduo capaz de «se separar». Um profundo pessimismo social domina o pensamento de Epicuro: toda a vida social implica luta, vida de multidão, infelicidade, ameaças. Epicuro escreveu esta frase:

Se Deus atendesse as preces dos homens, todos os homens morreriam rapidamente: porque eles só rezam para desejar mal a outrem ⁽¹⁷⁾.

Quando Epicuro diz que o sábio não faz política ⁽¹⁸⁾, devemos entendê-lo à letra, isto é, o sábio não desempenha nenhum papel na «polis», não se casa, não vota, recusa os cargos, as magistraturas e vive para si próprio ⁽¹⁹⁾. Epicuro teme essa multidão de atenienses entregues a uma luta selvagem pela vida:

Nunca me preocupei em agradar à multidão. Porque aquilo que lhes agradava, eu ignorava-o, e aquilo que eu sabia ultrapassava muito o seu entendimento ⁽²⁰⁾.

⁽¹⁷⁾ EPICURO: *Fr. A.* 58.

⁽¹⁸⁾ «O sábio não fará política» (*udé politeucetai* [ó sofos]) DIÓGENES LAÉRCIO: X, 119; veja CÍCERO: *Ad familiares*, VII, 12.

⁽¹⁹⁾ EPICURO: *D. P.* 6, 7, 14.

⁽²⁰⁾ EPICURO: *Fr. B.* 43.

O sábio está retirado, solitário, tão afastado dos assuntos públicos quanto os deuses o estão do mundo: a teologia epicurista, que exclui toda a Providência, todo o governo divino do mundo, é como que a generalização do afastamento do sábio. A «segurança perante os homens» pela qual começa a sabedoria exige uma separação total, que não é somente pensada, mas vivida, que vai até ao movimento físico da fuga ⁽²¹⁾.



A paz e a alegria são estados da consciência, duas das formas que o homem pode dar à sua própria existência; mas Epicuro, o materialista, sabe que a consciência depende de causas exteriores: existe um meio favorável à paz, há condições de existência para a alegria. A felicidade tem inimigos interiores e inimigos exteriores, mas a célebre frase da Demóstenes é invertida; Epicuro diz: «Não triunfaremos dos inimigos interiores sem primeiro vencer os inimigos de fora.» A paz espiritual implica condições materiais.

Podem destruir-se os inimigos exteriores: esta destruição chama-se revolução. Mas um Epicuro e os seus contemporâneos não imaginam de modo algum uma revolução das condições económicas: ninguém vê os fundamentos possíveis de uma nova ordem humana: As revoluções do século III são apenas destituições políticas ou breves tumultos provocados pela fome: os devedores massacram os credores, ou os grandes proprietários, ou simplesmente os ricos. Tratava-se por vezes de conseguir a

(21) EPICURO: *Fr. A.* 48; *Carta a Pítocles*, 85; DIOGENES LAÉRCIO: X, 119.

abolição das dívidas ou a partilha das terras, mas os sonhos de comunismo ou de socialismo comportavam sempre a manutenção da escravatura. Somente o génio de Aristóteles divisa o segredo de uma nova ordem social não baseada no trabalho servil, mas compreende que seriam necessárias, para alterar o mundo, novas técnicas da produção, máquinas ainda não inventadas. Escreve:

Se cada ferramenta pudesse executar, por si própria e obedecendo a uma ordem, o trabalho que lhe incumbe, como outrora as obras-primas do Dédalo se moviam por si... o patrão não teria necessidade de companheiros nem o senhor de escravos (22).

Pressentindo o nascimento futuro da máquina automática, evoca o tempo em que «as lançadeiras trabalharão sòzinhas».

Enquanto espera, Epicuro tem que resignar-se a actuar como se o inimigo estivesse ausente, a «colocar entre parêntesis» a sociedade. Os Gregos são propriamente sonhadores, é-lhes difícil suportar a divisão do homem, a discordância entre a vida que se vive e aquela que se pensa. O próprio Platão dizia que o sábio deve ter uma táctica de defesa e de combate (23).

Esta cisão é mais associial do que anti-social, e a condenação epicurista atinge ao mesmo tempo a sociedade do século III e todas as sociedades possíveis: há momentos assim na história em que a vida social se acha a tal ponto degradada, em que o

(22) Veja F. BIESE: *Die Philosophie des Aristoteles*, II, citado por K. MARX: *Le Capital*, Paris, A. Costes, 1924, III, p. 61.

(23) PLATÃO: *Cartas*, VI.

comércio humano ocasiona tanta infelicidade que essa desordem parece ser uma condição perpétua da vida colectiva. Quando esta é considerada, não acidentalmente, mas essencialmente desumana, desaparece a própria esperança nas metamorfoses, a própria coragem das utopias.

Se a vida social for a única lei natural do homem, não há solução: é impossível lutar contra a corrente. Mas se, pelo contrário, ela for uma invenção, uma convenção, é sempre possível retomar esta corrente natural que conduz à alegria, restituir ao homem uma natureza que o grupo destruiu. Surge uma nova esperança: se o mal-estar é social, o mal-estar não é a lei natural. Os contemporâneos de Epicuro já não imaginavam sequer a possibilidade de uma felicidade colectiva. A história exigia que o homem natural fosse posto a descoberto: à semelhança do que fez Jean-Jacques Rousseau mais tarde, Epicuro limitou-se a falar para si num momento em que ele próprio se achava ameaçado. Num texto fundamental, Arriano captou este primeiro momento da sabedoria epicurista:

Assim, Epicuro suprimiu tudo no homem social: suprimiu o que é sociável, mas de modo algum os desejos do homem natural porque, com efeito, tal lhe era impossível (24).

Esta supressão não é uma pedra real, mas somente uma mutilação das aparências, uma amputação daquilo que no homem é como que um tecido canceroso. Podadas as «imaginações vãs», os falsos desejos sociais, as ambições, os combates, resta um homem cujos braços atingem os verdadeiros limites

(24) USENER: *Epicurea*, fr. 523.

do seu destino ⁽²⁵⁾. Um optimismo naturalista sucede ao pessimismo social.

Os homens querem reconquistar a alegria perdida: trata-se de um problema de ordem animal. O animal é atraído pela alegria como o ferro pelo íman; evita a dor e procura o prazer, que é o seu bem supremo. Nele, a natureza não é corrompida nem prejudicial; é guiado por um instinto que não exige razões, nem discussões, nem demonstrações: tudo isto é sentido como o calor do fogo, a doçura do mel, a brancura da neve ⁽²⁶⁾...



De nada valeria ter fugido se fosse necessário conhecer ainda as angústias que esmagam o homem. Uma vez conquistada a «segurança perante os homens», todo o esforço de Epicuro consistiu em dar aos que o seguiam a segurança espiritual, ajudá-los a vencer o terror dos deuses, da morte e do tempo.

Era-lhe necessário criar uma teoria do mundo que não comportasse qualquer teogonia, que não admitisse dimensões divinas do universo e da vida, elaborar uma concepção inteiramente naturalista do mundo. A preocupação ética da «salvação» determina em Epicuro o método e o conteúdo da ciência. Um Descartes ocupa-se talvez menos com as consequências da verdade do que com a descoberta da própria verdade; Epicuro preocupa-se menos com a verdade do que com as suas consequências.

Resumindo esta doutrina, Diógenes Laércio escreveu:

⁽²⁵⁾ Veja CÍCERO: *De finibus bonorum et malorum*, 13. § 43-44.

⁽²⁶⁾ CÍCERO: *De finibus bonorum et malorum*, 9, § 30.

[A sua filosofia] divide-se em três partes: o canonicon [ou o método], a física e a ética. O canonicon dá o método de aproximação do sistema e está contido na obra chamada Cãnon. A física contém todas as investigações sobre a natureza reunidas nos 37 livros de Sobre a natureza e, de uma forma resumida, nas Cartas. A ética trata da capacidade de escolha e de recusa, e está contida nos livros Sobre as vidas, nas Cartas e no livro Sobre o fim. Os epicuristas costumam agrupar o canonicon e a física, e dizem que nele se trata do critério da verdade e dos princípios fundamentais e contém os elementos do sistema. A física trata da criação, da dissolução e da natureza; a ética, das coisas a eleger ou evitar, da conduta e da finalidade da vida ⁽²⁷⁾.

Esta é a ordem de exposição, mas a ordem da invenção é inversa: é a ética que, de facto, comanda a física e o método. E poderíamos resumir assim o problema de Epicuro: a que condições deve obedecer uma ciência do universo, se com ela pretendemos eliminar toda a intervenção providencial dos deuses e a representação angustiante da morte?

É admirável que Epicuro, ao aprofundar uma ciência que fosse libertação e remédio, tenha lançado as bases do materialismo, inventando um sistema sem potências espirituais, sem leis sobrenaturais e sem justiça celeste; é admirável que, ao construir uma teoria do conhecimento, uma teoria da natureza, da alma humana e dos deuses capazes de libertar o homem dos seus terrores ancestrais, tenha pressentido, necessariamente, a representação moderna do mundo, rejeitando assim, com as «fábulas das origens», a física mítica de Timeu.

(27) DIOGENES LAÉRCIO: X, 30.



A teoria do conhecimento estabeleceu, contra os idealismos, e particularmente contra o idealismo de Platão, o primado do mundo exterior. O conhecimento é uma «acção» do mundo sobre o homem, embora o espírito não seja inteiramente passivo perante ele. Demos novamente a palavra a Diógenes:

Recusam a lógica, que consideram um logro. Porque, dizem eles, basta aos físicos deixarem-se guiar pelo que as coisas dizem de si mesmas. Assim, no Cânon, Epicuro afirma que os critérios da verdade são as sensações, as noções e os sentimentos; os epicuristas acrescentam-lhes as aplicações do pensamento ⁽²⁸⁾. *Nada pode refutar as sensações. Porque uma sensação não pode refutar uma sensação semelhante, dado que a sua legitimidade é equivalente; e uma sensação diferente não pode refutar uma sensação diferente, pois os objectos de que elas são os critérios não são os mesmos. Do mesmo modo não o pode a razão, visto que toda a razão depende das sensações... A visão e a audição são factos como a dor. Logo, no que se refere ao imperceptível, devemos tirar inferências a partir dos fenómenos. Porquanto todas as ideias têm origem na sensação, por meio da coincidência, da analogia, da similitude e de combinações com uma certa contribuição do raciocínio* ⁽²⁹⁾...

Referindo-se a esta «canónica», Hegel ataca-a violentamente. Vê nesta verdade da existência sensível

⁽²⁸⁾ Sobre a «aplicação do pensamento» (*epibolê tês dia-noias*), veja p. 74.

⁽²⁹⁾ DIÓGENES LAÉRCIO: X, 31-32.

a destruição da razão, o abandono de toda a razão especulativa. Escreve:

Na realidade, não há aí nenhuma elevação acima do ponto de vista do vulgar bom senso, ou melhor, tudo desce ao nível desse bom senso...

Lenine acrescenta em nota:

Calúnias contra o materialismo. A «necessidade» da ideia não é «destruída» pela doutrina que toca as fontes do conhecimento. O desacordo com o «bom senso» é uma mórbida fantasia do idealismo⁽³⁰⁾.

E, mais adiante, Lenine acentua a importância histórica do materialismo epicurista que fundamenta a teoria do conhecimento na existência dos objectos que nos são exteriores, objectos cognoscíveis, sem qualquer mistério, como o será a «coisa em si» do criticismo kantiano.

Hegel, escreveu Lenine, ocultou perfeitamente o essencial: a existência das coisas exteriores a nós, exteriores ao conhecimento humano, e a sua independência em relação a esse conhecimento⁽³¹⁾.

Foi sobre esta base que Epicuro construiu a sua física, a primeira grande física materialista.



Tinha existido no século V um movimento materialista dominado pelos nomes de Leucipo de Mileto

⁽³⁰⁾ V. I. LENINE: *Philosophskié tétradi* (Cadernos filosóficos), Moscovo, 1934, pp. 296-299.

⁽³¹⁾ *Ibidem*.

e de Demócrito de Abdera. Pela primeira vez, numa doutrina helénica, intervinham apenas valores puramente racionais de explicação e não elementos como a Água de Tales, o Fogo de Heráclito e de Parménides, os quatro elementos de Empédocles, ou qualidades, como o Quente e o Frio de Anaximandro, ou os números mágicos dos pitagóricos, ou potências espirituais como a noite de Parménides, a Indigência e a Saciedade, o Conflito e a Discórdia de Heráclito, o Ódio, a Amizade, a Ternura, a Harmonia e a Alegria de Empédocles. Ou o Espírito. Pela primeira vez a ciência se adiantava aos grandes mitos, pela primeira vez se transpunha a distância que separava o pensamento primitivo da reflexão científica ⁽³²⁾.

Quando adolescente, Epicuro tinha estado em Teos onde seguia o ensino de Nausífanos baseado na tradição jónica da matemática e da física. Nausífanos, por seu lado, fora aluno de Hecateu de

(32) Sobre todos estes pensadores «pré-socráticos» pode consultar-se L. ROBIN: *La pensée grecque*, Paris, La Renaissance du Livre, 1923, pp. 41 a 154. A obra fundamental é a de H. DIELS: *Die Fragmente der Vorsokratiker (griechisch und deutsch)*, 3.ª edição, Berlim, 1912. Veja também: J. BURNET: *Early Greek philosophy*, 3.ª edição, Londres, 1920, e P. M. SCHÜHL: *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, Alcan, 1934.

Tales, Anaximandro e Anaxímenes sucederam-se à cabeça da escola de Mileto, a primeira grande escola filosófica grega do último terço do século VII até aos últimos anos do século VI.

O movimento pitagórico, de origem jónica, iniciado com Pitágoras de Samos, teve por centro a Magna-Grécia e atingiu a plenitude no início do século V.

Heráclito de Éfeso publica a sua obra no final da primeira metade do século V. Parménides de Eleia pertence ao fim do século VI e à primeira metade do século V. Empédocles de Agrigento, nascido nos primeiros anos do século V, morreu sem dúvida cerca do ano 430.

Abdera, um dos discípulos de Demócrito; e apesar de, mais tarde, Epicuro acabar por considerar esses anos de aprendizagem como tempo perdido, costumando afirmar que tinha sido ele «o seu próprio mestre e que Leucipo, mestre de Demócrito, nunca tinha existido», encontra-se nele a marca de um ensino democriteano⁽³³⁾.

A escola de Abdera tinha sido fundada por Leucipo, cuja figura dificilmente se distingue da de Demócrito, seu sucessor; Aristóteles não o diferencia. Pouco se sabe acerca da vida de Demócrito: nasceu numa daquelas colónias jónicas em que as culturas asiáticas entravam em contacto com a cultura grega. As datas do seu nascimento variam entre 500 e 457, e as da sua morte entre 404 e 359. Dizia-se que tinha morrido com mais de cem anos, aos 104, segundo uns, segundo outros aos 108, e outros ainda afirmavam que morrera com 109 anos. É de qualquer maneira contemporâneo de Sócrates e de Protágoras. A sua actividade filosófica começou cerca de 428-427. Escreveu uma obra enciclopédica imensa, quer pelo seu propósito, quer pelas suas dimensões, mas hoje só dispomos de fragmentos; tudo o resto se perdeu depois do século III da nossa era, embora o nome de Demócrito tenha estado durante muito tempo envolvido por um prestígio estranho que vinha dos dezoito anos de viagem que se dizia ter feito à Índia, à Caldeia, à Pérsia, ao Egipto e à Etiópia, dos seus encontros com os faquires, os magos e os sacerdotes da Ásia, e das histórias romancescas e mágicas que corriam sobre a sua vida⁽³⁴⁾.

A escola de Abdera está ligada à dos Eleatas. O atomismo de Leucipo e de Demócrito tem portanto

⁽³³⁾ DIÓGENES LAÉRCIO: X, 13.

⁽³⁴⁾ Veja G. BÄMMEL: *Demócrito*, Moscovo, 1935.

uma origem metafísica: deriva de uma meditação sobre a doutrina do Ser elaborada por Parmênides, mas o caminho seguido por Leucipo é «oposto» ao que Xenófanes e Parmênides tinham seguido⁽³⁵⁾. O pensamento eleático tinha sido uma reflexão rigorosa sobre a natureza do ser conduzindo à célebre conclusão que funda na história da filosofia o princípio da contradição:

O ser é, e não é possível que não seja. É o caminho da certeza, porque ela acompanha a verdade. O outro, é: o ser não é, e necessariamente o não-ser é: estreito caminho onde nada iluminará os teus passos.

Donde, a segunda proposição:

Não, nunca haja a vitória para isto: o não-ser é⁽³⁶⁾.

Nada existe senão o ser. Este ser é não-engendrado, já que não pode nascer do que já existe nem pode nascer do não-ser, de que se teria então que afirmar que era. O ser é eternamente presente; a sua natureza é perfeitamente homogênea, é perfeitamente pleno, sem vazio nem descontinuidade. É perfeito e finito. Todo o movimento, todo o devir está excluído do ser. O ser é semelhante à massa de uma esfera indivisível.

Os pensadores de Abdera estão de acordo com os Eleatas quanto às características gerais do ser, mas como querem manter e justificar a existência do movimento, a realidade do devir, precisam de introduzir um princípio que as torne possíveis. Aceitam a plenitude perfeita do ser e não introduzem no in-

(35) SIMPLICIUS: *Física*, 28, 4 (Diels II, 22, 23).

(36) PARMÊNIDES: *Da natureza*, fr. 4, 1-7.

terior do ser o descontínuo e o vazio. Mas constituem fora do ser, em face do ser, uma realidade do vazio, uma espécie de realidade negativa que tem por função tornar possível o movimento do ser. Chegam assim à afirmação que os Eleatas não admitiam de maneira nenhuma: o não-ser é. Simplesmente, fragmentam o ser único de Parménides numa infinidade de seres dotados das mesmas características: esse mundo absolutamente pleno de Parménides que é semelhante a um imenso átomo, cede o lugar a uma pluralidade de átomos, dos quais cada um repete o Um dos Eleatas. O ser de Parménides impresso num número infinito de «cortes» absolutamente plenos e sólidos, de corpos indevisíveis de átomos ⁽³⁷⁾. A realidade é composta pela «alguma coisa» (*den*) e pela «não alguma coisa» (*mêden*), pelos átomos e pelo vazio. Só eles existem realmente: tudo o resto, propriedades, qualidades das coisas, tem apenas uma existência imaginária, uma existência por convenção (*nomô*).

Em pormenor, os átomos de Demócrito têm as mesmas propriedades que o ser de Parménides: indivisíveis, não-engendrados, indestrutíveis. As suas propriedades positivas são a forma, a ordem, a posição. Têm, cada um, uma grandeza.

Há nisto um notável esforço para dar uma representação puramente geométrica da realidade: este esforço vai bastante longe para que os átomos de Demócrito não tenham peso, e Aristóteles censura-o por não ter procurado na própria natureza dos átomos a causa dos seus movimentos. Mas Demócrito não foi ao ponto limite da geometrização da natureza, pois atribuiu aos átomos uma propriedade qualitativa, a resistência, em oposição ao vazio que

(37) *Atoma sômata, átomoi onkoi.*

se define pelo facto de não resistir. O vazio é a causa única do movimento atómico. Sendo nula a resistência do vazio, a velocidade dos átomos, a que o vazio dá eternamente lugar, é infinita. Neste movimento perpétuo, eles criam os mundos.

L. Robin escreveu:

Aquilo a que os pensadores imbuídos de dinamismo chamam natureza geradora e criadora, a physis, é esse salpicar de «lama» em todos os sentidos (peripalaksis). Ora, essas trajectórias não podem deixar de se cruzar (concursum, sünkatatrêkhein), de modo a produzirem-se ligeiros toques (êpipsaucis) ou abalos (palmós) com ressaltos (apopalesthai), golpes e embates mútuos (plêguê, sügkrüesthai), e também ligações e formações de aglomerados (sümplokê, athroikesthai) (38).

Temos aqui uma concepção do mundo onde tudo acontece em virtude da causalidade mecânica, donde o acaso e a finalidade são igualmente excluídos. Leucipo, no único fragmento que se conserva da sua obra, escreveu:

Nenhuma coisa se produz verdadeiramente... mas todas as coisas se produzem a partir de uma razão e em virtude de uma necessidade (39).

Comentando estas linhas, acrescenta L. Robin:

Esta concepção puramente mecânica da necessidade era, no tempo de Empédocles e de Anaxágoras,

(38) Léon ROBIN: *La pensée grecque*, Paris, La Renaissance du Livre, pp. 140-141.

(39) *Fr. 2*, em DIELS, obra citada.

uma novidade considerável, aliás de acordo com a orientação predominante da filosofia no sentido das explicações de forma quantitativa. A intenção dos atomistas, nem sempre explícita, foi, no dizer de Aristóteles, transformar tudo em números ou no seu resultado. Asseguram-nos que Demócrito tinha estudado especialmente os pitagóricos; ora foi talvez sob a influência dessa aritmética espacial que os semie-leatas de Abdera puderam conceber uma física onde se pressente o espírito da ciência moderna.

É surpreendente, assim, que de princípios gerais tão fecundos tenha surgido uma física na realidade tão pobre ⁽⁴⁰⁾.

Mas nada é talvez menos surpreendente do que a pobreza desta física quando aplicada aos acontecimentos particulares do mundo; a física de Epicuro e a de Lucrécio, apesar de a coincidência com o concreto ser mais rigorosa no pensador latino, nem por isso são menos frustes. A separação entre a teoria grega e o mundo real, que subsistirá até ao advento da ciência moderna, parece explicar-se por duas razões: em primeiro lugar, pelo carácter limitado dos instrumentos matemáticos; em segundo lugar, pela ausência de instrumentos de observação. Só foi possível tentar seriamente a aproximação da natureza física com a invenção da geometria analítica por Descartes. A correspondência entre os números e a realidade, que foi o sonho mágico dos pitagóricos e, sem dúvida, o de Demócrito, na sequência daqueles, só poderia ser rigorosamente obtida através de um método matemático que permitisse fazer corresponder as equações ao espaço e ao movimento. A antiga ambição foi satisfeita no

(40) Obra citada, p. 142.

momento em que Descartes submeteu ao cálculo um ponto do espaço, inventando o sistema de coordenadas. Por outro lado, o estudo na natureza só pode tornar-se realmente positivo quando cria uma técnica instrumental capaz de substituir os sentidos humanos por aparelhos de medida e de investigação, quando os factos físicos são considerados como a matéria-prima de uma profissão...



Fácilmente nos apercebemos da importância que este ensino deve ter assumido na investigação epicurista, este ensino verdadeiramente racional em que, pela primeira vez e não obstante a impossibilidade de chegar a uma matematização rigorosa da natureza, o físico apenas fazia intervir na representação do universo considerações da forma, de posição, de movimento e de resistência. Os adversários de Epicuro, segundo o testemunho de Diógenes, afirmavam que ele se tinha apropriado da teoria atômica de Demócrito e que a ensinara como se fosse criação sua⁽⁴¹⁾. Mas o atomismo de Epicuro não é uma mera repetição da física democriteana. Epicuro elabora mais completamente a doutrina, principalmente no que diz respeito à estrutura e aos movimentos dos átomos.

Em Epicuro, ao contrário de Demócrito, o átomo tem um peso essencial. Além disso, as figuras dos átomos não são em número infinito, mas finito. O átomo, de facto indivisível, não o é de direito. Finalmente, o átomo possui uma fonte contingente de movimento, a «declinação». Estas divergências, que deixam subsistir sem dúvida as linhas principais

(41) DIÓGENES LAÉRCIO: X, 4.

da física democriteana, são no entanto essenciais no plano epicurista. Marx demonstrou-o na sua primeira obra, numa época em que projectava fazer um estudo geral sobre as filosofias gregas pós-platónicas. A preocupação de Epicuro é afirmar a autonomia do homem: toda a sua construção física deverá fornecer argumentos em favor desta afirmação. As qualidades do átomo democriteano, como o nota Marx, apenas são consideradas

...em relação à formação das diferenças no mundo dos fenómenos, e não em relação ao átomo... Sòmente as diferenças das figuras interessam a Demócrito, porque nada mais está contido na forma, na orientação e na disposição. Combinados como o faz Epicuro, grandeza, forma e peso, são diferenças que o átomo apresenta em si próprio; forma, orientação e disposição são diferenças que ele apresenta em relação a um outro objecto. Assim, enquanto que em Demócrito apenas encontramos determinações hipotéticas, destinadas a explicar o mundo dos fenómenos, teremos em Epicuro a consequência do próprio princípio ⁽⁴²⁾.



Assim era apresentado um mundo sem finalidade, sem providência, sem destino, onde sòmente entravam em jogo as causas mecânicas e o acaso, onde até a alma e os deuses eram descritos como complexos edifícios de átomos materiais.

Uma alma material, que a morte decompunha como decompõe a carne, uma morte considerada

⁽⁴²⁾ K. MARX: «Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure», *Oeuvres philosophiques*, Paris, 1927, A. Costes, t. I., pp. 40-41.

como um acontecimento natural, como a decomposição de um composto, e não como a ameaça de um castigo terrível ou a promessa de uma beatitude duvidosa, deuses que eram simples modelos materiais do sábio, que não interferiam nos assuntos terrenos, que não eram juízes, não ouviam as orações: era este o universo sem mistérios que rodeava o homem, finalmente solitário e livre entre objectos materiais, mortais tal como ele, finalmente apto a assumir a uma nova luz, sem terror nem esperança, a resolução das questões puramente humanas, apto para a conquista da alegria. Num mundo em que os átomos se movem em turbilhão, criando, segundo o acaso dos seus encontros, objectos efémeros, o homem, que é também um filho da sorte, pode enfim «bastar-se»...



Nesta existência trágica do século III, os filósofos deviam contentar-se com um saber modesto. A liberdade reconquistada parecia um bem quase inconcebível; caminhava-se com uma espécie de timidez para o conhecimento positivo da alegria. O seu segredo estava numa inversão total das atitudes sociais, já que não dependia do dinheiro ou do poder político, mas somente daquilo que o homem possui autenticamente: o corpo e o conhecimento das necessidades e dos recursos desse corpo. Toda a moral epicurista se baseia numa eliminação dos prazeres inventados, que não são de uma necessidade natural. Ao sair de uma vida dominada pela violência, pela miséria e pela fome, o homem não tem grandes exigências a satisfazer: a sua sabedoria facilmente se acomoda com um certo ascetismo. Este exprime-se em Epicuro pela rejeição da doutrina cirenaica do prazer, que pressupunha o prazer «em movi-

mento» (43). Epicuro tem em vista a máxima economia...

A carne, diz ele, grita para que a libertem da fome, da sede e do frio: não é preciso muito para a libertar e calar seus gritos, e a simples natureza não exige tanto. O prazer nasce da satisfação destas necessidades: deixar de ter fome, deixar de ter sede, deixar de sofrer. É um prazer imóvel e como que a pura suspensão da dor. A sobriedade destas exigências torna evidente o desespero da época em que foram formuladas. Mas esta doutrina salvava o essencial do homem ameaçado, que apenas desejava retomar alento, cuja única aspiração era cessar de sofrer, cessar de temer, cessar de ter esperança. Com o epicurismo, o homem encontra-se completo, e isto basta para que nasça a alegria. Uma alegria semelhante à do indivíduo que acaba de escapar à morte, que acaba de ser salvo de uma execução capital, da morte por afogamento. O seu corpo e a sua consciência são-lhe restituídos, pobres, mas presentes. Encontra uma espécie de equilíbrio permanente na vida, esquece os loucos que perdem o seu tempo a reunir «meios de vida» e que assim se esquecem de viver: o homem sabe agora que a vida não pode adiar-se para amanhã, tem que ser vivida hoje mesmo, segundo a segundo. Cada instante de felicidade é como que uma posse eterna. Aceita-se o mundo, o tempo já não é uma sucessão de necessidades traídas, de bens perdidos, de esperanças ameaçadas, uma como que constante ausência.

A grande força desta doutrina é esta afirmação de que o homem é um ser nascido para a alegria, alegria que se fundamenta no corpo, na unidade da

(43) A escola de Aristipo de Cirene é, juntamente com a de Mégara e a cínica, uma das grandes tradições pós-socráticas (não entrando em linha de conta com Platão).

consciência e da carne. Foi Epicuro quem escreveu esta frase escandalosa: o princípio e a raiz de todo o bem residem no prazer do ventre. Note-se que se trata de um escândalo semelhante ao que Spinoza provocou ao afirmar que também Deus tem extensão. Epicuro era verdadeiramente radical, na opinião de Marx, e procurava a raiz das coisas: considerava imaginária uma teoria que não partisse das condições materiais da consciência. Uma filosofia materialista, actualmente, não seria muito diferente da de Epicuro nos seus princípios; mas, num mundo em que a satisfação de necessidades infinitamente mais numerosas não traria consigo a infelicidade, seria por certo muito mais ambiciosa...



Não é possível um homem habituar-se absolutamente à solidão: em caso de necessidade, ele inventa um deus para lhe render homenagem. O epicurista não tinha relações com fantasmas, não renunciava aos valores humanos. O retiro epicurista é mais cenobítico do que propriamente anacorético, e o elogio apaixonado da amizade leva em Epicuro à instituição das comunidades epicuristas. Aparentemente, elas podiam fazer lembrar as sociedades de amigos e as heterias que se tinham multiplicado um pouco por toda a parte no mundo grego à medida que as grandes instituições colectivas da família e da cidade se desmoronavam, mas, na realidade, eram como que o gérmen de uma nova ordem humana. A identidade dos fins pessoais que cada um dos seus membros perseguia, uma espécie de cumplicidade profunda na procura da felicidade davam a estas pequenas sociedades uma unidade espiritual. A amizade, a princípio encarada pelo cinismo epicurista como um apoio para o sábio na sua busca

egoísta da alegria, tornava-se um fim em si, como se depreende das cartas de Epicuro aos discípulos. Os valores sociais voltavam a ser de certo modo aceites, mas na medida em que prolongavam e garantiam a perfeição do homem natural. Os focos de conflito e de cólera eram neutralizados pela criação de uma comunidade de trabalhos e de bens, pela instituição de uma confiança geral. Estes grupos, que se multiplicaram no mundo antigo, constituem o esboço patético de uma forma natural de sociedade humana. O próprio Epicuro sanciona a permanência destas comunidades, prescrevendo-lhes reuniões mensais e a celebração do seu aniversário, a 10 de *gameion*, e o de Metrodoro, seu discípulo predilecto ⁽⁴⁴⁾.

Quando Epicuro morreu, Hermarco assumiu a direcção da escola, na falta de Metrodoro de Lâmpsaco, falecido sete anos antes de Epicuro. Pouco se sabe sobre os grandes representantes do epicurismo, de que muitas vezes apenas conhecemos os nomes. Polístrato sucedeu a Hermarco, seguindo-se Dionísio e Basilides. Apolodoro, o «rei do Jardim», foi um mestre célebre e escreveu quatrocentos volumes. Recordam-se ainda os dois Ptolomeus de Alexandria, o Branco e o Negro, Zenão de Sídon, discípulo de Apolodoro, Demétrio da Lacónia, Filonide de Laodiceia, Fedro, Diógenes de Tarso, Pátron, Oríon, Filodema de Gadara.

Diógenes Laércio escreveu que houve entre os discípulos uma «sucessão inumerável» de chefes de comunidades. Afirma na *Vida de Epicuro* que

(44) Veja PICALET: «Rapports de la philosophie et de la religion en Grèce», *Revue de l'histoire des religions*, 1893, pp. 342-343.

O número dos amigos de Epicuro era tão grande que não podiam contar-se sequer por cidades inteiras ⁽⁴⁵⁾.

Mais tarde, a doutrina chega a Itália, após a conquista romana da Grécia. Cícero diz que começou por se difundir entre as pessoas humildes.

A época era quase tão agitada como o tempo em que Epicuro elaborou a sua filosofia: eram os anos em que a República romana agonizava entre convulsões civis. A vida não era um bem assegurado e, por motivos análogos às que tinham feito a sua fortuna na Grécia do século III, o epicurismo seduziu no século I, antes da estabilização imperial do reinado de Augusto e da introdução dos valores cristãos, os homens mais cultos e personalidades importantes de Roma: Ático, amigo de Cícero, Mânlio Torquato, L. Pisão, C. Veleius, Vibius Pansa e C. Cássio, o mesmo que, juntamente com o estóico Bruto, assassinou César. Amafinius escreveu o primeiro tratado latino sobre o epicurismo. Lucrécio Caro, um poeta de génio, foi, depois de Epicuro, a maior figura do materialismo antigo.

Não se sabe muito sobre Lucrécio. Nasceu cerca de 97 e morreu muito provavelmente em 55. A tradição, que nos chegou através de S. Jerónimo, conta que era sujeito a crises de loucura, numa das quais se suicidou. O extraordinário sentimento de angústia que domina o *De rerum natura* revela-nos um homem capaz de levar até à morte voluntária o desejo de se libertar desse sentimento. O seu poema apareceu póstumamente, editado por Cícero, que estava relacionado com os chefes do movimento epicurista.

(45) DIÓGENES LAÉRCIO: X, 9.

O tempo de Lucrécio não é menos agitado que o de Epicuro: a ditadura aristocrática de Sila, o movimento democrático de Lépido, a ditadura de Pompeu, a insurreição de Espártaco esmagada por Crasso e Pompeu em 71, as guerras exteriores contra os piratas e contra Mitrídates, rei do Ponto, a conspiração de Catilina em 63, a ascensão política de César, todos estes acontecimentos desenhavam uma época carregada de guerras civis, de conspirações, homicídios e sangrentas repressões. A imagem mais trágica da derrocada da República romana é ainda a dos seis mil escravos espartaquistas, crucificados na estrada de Cápuia a Roma...



Toda esta política é dominada por dois conflitos sociais: entre os escravos e os seus proprietários, e entre os nobres e os cavaleiros.

O século I é agitado por insurreições «dos servos» na Sicília, na Magna Grécia, até ao momento em que Espártaco varre a Itália do Sul ao Norte.

Na economia romana operavam-se profundas metamorfoses: as conquistas coloniais, a exploração dos países ultramarinos e o comércio externo tinham criado um capitalismo romano. À medida que a área das conquistas se alargava, crescia a importância do capitalismo comercial, que transformava a economia italiana, substituía a cultura dos cereais pelas culturas mais «rentáveis» da vinha e da oliveira, e destruía as pequenas explorações, cujos proprietários empobreciam ou eram reduzidos à escravatura. Entretanto, a classe dos cavaleiros, artífices destas transformações, passava ao primeiro plano.

Esta classe, escreve Salvioli, começou por concentrar nas suas mãos a riqueza monetária. Pôs-se

em seguida a comprar terras: foi assim que, ao destruírem os fundamentos do edifício político, os membros desta classe estabeleceram a supremacia do dinheiro sobre o nascimento e transformaram a estrutura económica e política do Estado ⁽⁴⁶⁾.

A luta remonta ao século III: dela temos um notável testemunho na lei Cláudia, proposta pelo tribuno da plebe, Q. Claudius, apoiada por C. Flaminius e, finalmente, votada pelos comícios por tribos, apesar da oposição do Senado. Essa lei proibia aos senadores e seus filhos, quer dizer, à nobreza romana, a propriedade de navios de tonelagem superior a 300 ânforas. Isto significava a sua exclusão do comércio marítimo que ia ser, durante os séculos II e I, a origem do capitalismo romano, reservando assim para os cavaleiros e em certa medida para os escravos libertos o monopólio. A importância dos cavaleiros tinha-se tornado suficientemente grande no século II para que Tibério Graco, em luta contra a aristocracia senatorial, procurasse apoiar-se neles ⁽⁴⁷⁾.

A luta contra os patrícios prosseguiu-se no plano das ideias: tratava-se de atacar todas as posições da aristocracia, nomeadamente as suas posições religiosas, essenciais num país em que o Estado e a religião estavam tão sólidamente ligados. A filosofia de Lucrecio, que quase todas as fontes apresentam como sendo um cavaleiro, pode ser encarada como um dos mais eficazes ataques dirigidos, em nome

⁽⁴⁶⁾ G. SALVIOLI: *Le capitalisme dans le monde antique, Études sur l'histoire romaine*, Paris, Giard et Brière, 1906, p. 42.

⁽⁴⁷⁾ Veja J. TOUTAIN: *L'économie antique*, Paris, La Renaissance du Livre, 1927, pp. 290 e seguintes.

de uma classe ascendente, contra os valores aristocráticos. É notável que o epicurismo, que primeiro tinha interessado as classes baixas esmagadas pelas duras realidades do mundo romano, tenha sido depois adoptado por homens que podiam ver nele um instrumento do seu poder⁽⁴⁸⁾.



Lucrécio é nisto diferente de Epicuro. O filósofo do Jardim considerava-se «um homem a mais» e a sua separação social era absoluta. Mas Lucrécio é um pensador cuja doutrina está ligada a uma política positiva. Tudo se passa como se a sua relação com Epicuro fosse dupla, como se Lucrécio, o homem ansioso, encontrasse na sabedoria epicurista uma ajuda pessoal contra a angústia, e como se, ao mesmo tempo, Lucrécio, o cavaleiro, encontrasse na teoria epicurista da natureza uma arma contra os valores «nobres» e sobretudo contra a religião.

Varrão, contemporâneo de Lucrécio, nota que a religião romana é uma empresa de Estado: assim, o ataque de Lucrécio contra os deuses é um ataque político, e não há nenhuma razão para o considerar um escritor indiferente às energias da cidade.

Por outro lado, Lucrécio é contemporâneo de um grande movimento nas ciências naturais. A curiosidade científica solicita mesmo um autor reaccionário como Varrão. Este enciclopedista apaixonado pela restauração histórica e arqueológica dos velhos valores romanos, interessa-se também pela agricultura científica, pela meteorologia, pelas experiências de física. Inicia-se uma época de pesquisas con-

(48) Veja V. BANDEK e V. TIMOSKO: *Lucrécio*, Moscovo, 1933, pp. 10 e seguintes.

cretas, cujas características são muito diferentes das que definiam a ciência grega. A ciência romana está orientada para estudos práticos: esses comerciantes, colonizadores, construtores e soldados têm pouco gosto pela teoria pura. A astronomia atrai-os sem dúvida, mas interessa-os mais a agrimensura, a técnica militar, a arquitetura, a hidráulica e a medicina⁽⁴⁹⁾. Estudam-se as marés, descobrem-se a lei dos vasos comunicantes, a traqueotomia, estabelece-se a distinção entre doenças crônicas e doenças agudas, lança-se em patologia a hipótese dos micro-organismos⁽⁵⁰⁾. É sobre este fundo que o pensamento de Lucrécio se exerce num esforço teórico que Roma deixou isolado. Havia em Epicuro uma espécie de profunda indiferença em relação à ciência: toda a pesquisa física era dominada por um utilitarismo ético. Esta frase resume tudo:

Sem a ciência da natureza, é impossível chegar-se ao prazer puro ⁽⁵¹⁾.

A ciência não era mais que um meio de salvação espiritual, a potência que afasta a angústia; Epicuro não cultivava a ciência pela ciência. Marx afirma:

Epicuro procede pois com uma negligência sem limites ao explicar os diversos fenómenos físicos ⁽⁵²⁾.

⁽⁴⁹⁾ Por exemplo, no princípio do Império, Columela, Frontino, Higino, Balbo, Plínio o Jovem. O movimento expandiu-se sobretudo no século I depois de Cristo, mas era já importante desde o século I a.C. Os grandes livros de Varrão aparecem depois de 80 e antes de 25. O tratado de VITRUVIO: *Da architectura*, é o último terço do século I.

⁽⁵⁰⁾ Veja V. BANDEK e V. TIMOSKO: obra citada, pp. 1: e seguintes.

⁽⁵¹⁾ EPICURO: *D. P.* 12.

⁽⁵²⁾ K. MARX: obra citada, p. 20.

Daí um esquematismo, sem dúvida muito menos grosseiro que em Demócrito, mas ainda assim muito sensível. Lucrécio continua a proclamar que a ética comanda a física, que a ciência é apenas um meio tendendo para um fim: a felicidade; mas é menos fiel do que Epicuro à letra desta doutrina. Deixa-se arrastar pela paixão científica nomeadamente em todas as questões referentes à psicologia do homem, à pré-história, à evolução da vida e da humanidade. Assim se afirma, apesar de uma certa ingenuidade e dos erros teóricos inevitáveis, uma exposição consequente do materialismo.



Com Lucrécio, está dito o essencial. Depois de Epicuro, e com mais precisão que ele, Lucrécio estabeleceu o primado da realidade objectiva, o valor do determinismo em oposição à Providência e às causas finais. Cria-se uma física atomista, muito distante das preocupações metafísicas que caracterizavam as doutrinas de Leucipo e de Demócrito: ela definiu um mundo material independente da consciência que o homem tem desse mundo, cuja realidade se estabelece totalmente sobre os movimentos dos átomos, num espaço e num tempo objectivos, que não são condições da representação.

Tudo nasce, vive e morre num espaço infinito e num tempo infinito, de acordo com as leis de um movimento perpétuo. Não existe um motor primeiro: este, o golpe essencial contra toda a ideia religiosa do mundo. Hegel reconhece a importância deste materialismo antigo quando escreve:

O atomismo, em geral, opõe-se, pela sua concepção da origem e da conservação do mundo, a uma existência exterior ao mundo. Os primeiros natura-

listas sentem-se desobrigados pelo atomismo da necessidade de demonstrar uma causa do mundo. Porque se se representa a natureza como criada e conservada por qualquer outra coisa que não ela própria, é necessário representá-la como não existindo por si própria, como tendo fora de si o seu fundamento... e então ela só é inteligível em função de uma vontade exterior ⁽⁵³⁾.

Por conseguinte, Lucrécio vai mais longe na interpretação «laica» do universo do que Descartes, que remete tudo para uma criação contínua, do que Newton, que justifica com Deus as leis da gravitação e imagina ainda os pastores angélicos dos astros: em Lucrécio, o movimento é uma propriedade da matéria.

Este materialismo tem, sem dúvida, os seus limites: totalmente ligado ao movimento mecânico, falha na explicação da evolução. Ao admitir apenas transformações na ordem da quantidade, ao considerar todo e qualquer fenómeno como um aumento ou diminuição de matéria, não resolve os problemas da qualidade. Deixa subsistir uma fenda por onde o idealismo pode infiltrar-se. E, com efeito, o idealismo infiltra-se na obra de Lucrécio no momento em que o filósofo acrescenta aos movimentos mecânicos um movimento autónomo e contingente dos átomos, análogo ao «livre arbítrio» e destinado a explicá-lo. Introduce-se então o princípio espiritual.

Mas, no seu conjunto, a doutrina é como que um imenso pressentimento do futuro da ciência: a indetritabilidade da matéria, afirmada em termos que

⁽⁵³⁾ HEGEL: *Lições sobre a história da filosofia*, edição russa das *Obras Completas*, Moscovo, 1932, tomo XIII, p. 269.

anunciam Lavoisier; a teoria do mecanismo e da causalidade universal; a teoria das paixões e do conhecimento anunciando a fisiologia e a psicologia modernas; um esboço da evolução animal, numa previsão de Lubbock e Darwin, e da evolução humana, mais tarde desenvolvida por Marx e pela antropologia moderna; a teoria jurídica do contrato social que recorda Rousseau...

Não é agora o momento de falar do poeta. Ninguém o superou quando escreveu sobre o amor, a solidão e a morte.



O epicurismo perdurou até ao século IV da nossa era. Um discípulo de Epicuro, quinhentos anos depois do ensino do mestre ateniense, deixou um testemunho comovedor desta continuidade.

Numa época em que o mundo antigo perdia a confiança nas suas virtudes e renunciava aos valores que tinham feito a sua grandeza para se abandonar às consolações místicas dos herméticos, dos neopitagóricos e dos gnósticos, um velho epicurista de nome Diógenes, que vivia em Enoanda, na Capadócia, mandou gravar numa parede de um pórtico uma mensagem epicurista que os seus contemporâneos, dominados pelo terror e pela superstição, já não podiam compreender. É um dos últimos monumentos da sabedoria grega.

Conduzido pela idade até ao ocaso da vida, e esperando a todo o instante despedir-me do mundo com um cântico melancólico sobre a plenitude da minha felicidade, resolvi, temendo ser colhido inesperadamente, prestar ajuda àqueles que se encontrem em boa disposição. Se uma pessoa, ou duas, ou três, ou quatro, ou quantas quiserdes, estivessem

aflitas e me chamassem em seu auxílio, eu faria o possível por lhes dar o meu melhor conselho. Hoje, como disse, a maior parte dos homens estão doentes, como se uma epidemia se tivesse declarado, devido às suas falsas crenças sobre o mundo; e o mal agrava-se, porque, por imitação, transmitem-nos uns aos outros, como os carneiros. Além disso, é de justiça prestar auxílio àqueles que nos sucederão. Também eles são nossos, apesar de não terem ainda nascido. O amor pelos homens obriga-nos a ajudar os estranhos que venham a passar por aqui. E dado que a boa mensagem do livro foi já muito conhecida, resolvi utilizar esta muralha e expor em público o remédio para a humanidade.

Este remédio era o *tetrafarmakon*, o «quádruplo remédio» das Doutrinas principais de Epicuro. Resumia-se em doze palavras gregas que significam:

*Nada há a temer dos deuses.
Nada há a temer da morte.
É possível atingir a felicidade.
É possível suportar a dor* ⁽⁵⁴⁾.

O pensamento cristão, que soubera ver no materialismo e no ateísmo epicurista inimigos eficazes das suas doutrinas e rivais perigosos do seu império espiritual, empenhou-se na luta contra ele. Clemente de Alexandria afirmou:

Se o apóstolo Paulo ataca os filósofos, visa apenas os epicuristas...

(54) DIÓGENES DE ENOANDA: *Fragmentos*, H. William, Teubner, 1906.

O idealismo de Platão parecia muito menos subversivo... O bispo Dionísio de Alexandria, Lactâncio e Orígenes participaram também no combate. A violência dos ataques confirma, em pleno século III, a vitalidade do materialismo antigo: este só cedeu ao cristianismo quando a nova religião, conquistado enfim o poder político, ficou em condições de esmagar os seus rivais.

Mas mais tarde, quando as classes revolucionárias começaram a tomar consciência de si próprias, recuperaram a herança de Epicuro. A Pierre Gassendi, elogiando em relação a Descartes o materialismo epicurista, respondem Marx e Lenine, o primeiro exclamando:

A filosofia, enquanto uma gota de sangue fizer bater o seu coração absolutamente livre e senhor do universo, não deixará de lançar aos seus adversários o grito de Epicuro: o ímpio não é aquele que despreza os deuses da multidão, mas aquele que adere à ideia que a multidão tem dos deuses ⁽⁵⁵⁾,

e Lenine, defendendo Epicuro contra as múltiplas «calúnias» de Hegel ⁽⁵⁶⁾.

(55) K. MARX: obra citada, p. 14.

(56) Ett. BIGNONE, o grande historiador italiano da filosofia epicurista, publicou recentemente dois grossos volumes sobre Epicuro: *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica d'Epicuro*, Florença, La Nuova Italia. Não esconde um entusiasmo onde parecem exprimir-se de uma maneira velada sentimentos muito actuais sobre as condições do pensamento no regime italiano*: Epicuro continua a ser considerado um libertador.

* Atender à época em que Nijan escreveu o presente ensaio. — (N. do T.)

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

Sobre a filosofia antiga em geral, poderá consultar-se essencialmente a grande obra de Léon Robin: La pensée grecque (Paris, La Renaissance du Livre, 1923) e a Histoire de la philosophie de E. Bréhier (Paris, F. Alcan, 1927-1928). A literatura sobre este assunto é naturalmente imensa: encontraremos uma excelente bibliografia no livro de Robin. A bibliografia indicada na obra de Bréhier é menos abundante, mas de grande utilidade em relação ao período romano.

I — Demócrito

Apenas possuímos fragmentos da obra imensa de Demócrito. Estão reunidos na obra capital de Diels sobre as filosofias pré-socráticas:

H. DIELS: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3.^a edição, 2 vol., Berlim, 1903.

Entre os diferentes estudos, citaremos:

P. NATORP: *Die Ethik des Demokritos*, Marburg, 1893.

A. DYROFF: *Demokritstudien*, Munique, 1899.

G. Bammel: *Demócrito* (textos e comentários), Moscovo, 1935.

II — Epicuro

Epicuro escreveu muito. Diógenes Laércio (Vida de Epicuro, 27-28) atribui-lhe 44 obras essenciais, sendo estas as mais importantes: Sobre a natureza, Sobre os átomos e o vazio, Os problemas, As doutrinas principais, Sobre as escolhas e as fugas, Cânon, Sobre os deuses, Sobre as vidas, O banquete, Sobre a percepção, Sobre a justiça e as outras virtudes; escreveu ainda cartas e textos polêmicos.

Resta muito pouca coisa destas obras. Conservaram-se três cartas, as Doutrinas principais, Fragmentos e o Testamento.

A Carta a Heródoto, que expõe os grandes princípios da ciência e da física, é, juntamente com o poema de Lucrecio, o melhor e mais completo enunciado que se conhece da doutrina.

A Carta a Pítocles, que muito provavelmente não foi escrita pelo próprio punho de Epicuro, trata dos fenómenos celestes.

A Carta a Meneceu expõe a moral.

Os fragmentos provêm de diversas fontes: há uma série de 80 aforismos descobertos em 1822 por C. Wotke num manuscrito do Vaticano e publicado em 1888. A colecção é conhecida pelo nome de Sentenças vaticanas, mas o seu título é: Exortação de Epicuro. Outros fragmentos provêm de livros perdidos, de cartas, e são conhecidos através de citações de autores antigos.

As três cartas, as Doutrinas principais e muitos dos Fragmentos estão incorporados no livro X de Diógenes Laércio, sobre a Vida de Epicuro.

Epicurea é uma obra fundamental, publicada por Usener em 1887, que contém todos os textos conhecidos, todas as citações, comentários e exposições antigas sobre o assunto.

Pela nossa parte, utilizámos a grande edição dos

Fragmentos de Epicuro, publicada por Cyril Bailey (Oxford, 1926), com um comentário notável. Para a Carta a Heródoto utilizámos a tradução de O. Hamelin (1); todas as outras são traduções novas.

Entre os estudos sobre Epicuro, além das obras já citadas, convém referir os ensaios de Giussani, publicados à margem da sua grande edição sobre Lucrécio (2), os comentários de primeira ordem e a introdução que acompanham a tradução de Epicuro feita por E. Bignone (3) e o estudo de conjunto de Cyril Bailey (4).

Nos textos que se seguem, D. P. designa as Doutrinas principais, Fr. A. as Sentenças vaticanas e Fr. B. os diversos outros fragmentos. Em relação às Cartas, a indicação dos parágrafos corresponde aos do texto de Diógenes Laércio. Todos estes textos são citados segundo a edição e a classificação de Cyril Bailey.

III — Lucrécio

A obra de Lucrécio está contida no poema intitulado *De rerum natura* (Na natureza das coisas). Compreende seis livros: nos dois primeiros expõe os princípios da física sobre a natureza e a vida, a grandeza do universo, o movimento e o espaço, e a teoria dos deuses. No terceiro descreve o homem

(1) O. HAMELIN: *Revue de métaphysique et de morale*, XXIII, 1910.

(2) GIUSSANI: *Lucrécio*, Turim, 1896-1898; *Studi lucreziani*, Turim, 1906.

(3) Ett. BIGNONE: *Epicuro. Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita, tradotti con introduzione e commento*, Bari, 1920.

(4) Cyril BAILEY: *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928.

e estuda os problemas da alma. O quarto é um tratado de psicologia. Nos dois últimos critica a ideia de Providência e expõe a evolução da humanidade; termina com uma descrição dos cataclismos que aterrorizaram o homem porque via neles uma manifestação dos deuses.

Existem numerosas edições de Lucrécio e comentários sobre a sua obra. A edição mais importante é a de Giussani. Citaremos ainda as de Merrill (Berkeley, 1917) e de C. Bailey (Oxford, 1921). Em francês, a edição mais recente é a de E. Ernout (Paris, 1924), com um comentário filosófico de L. Robin⁽⁵⁾. A tradução, notavelmente rigorosa e de que, em geral, respeitámos as interpretações, peca no entanto por um excesso de falsas elegâncias universitárias: assim, preferimos não a reproduzir nos textos que se seguem.

Os extractos de Lucrécio estão designados da seguinte maneira: L. seguido do número do livro (de I a VI) e da indicação dos versos.

(5) LUCRÉCIO: *De rerum natura*, Paris, Les Belles-Lettres, 1925. Comentário exegetico e crítico por A. Ernout e L. Robin.

TEXTOS ESCOLHIDOS

I — O CONHECIMENTO

A filosofia.

Vã é a palavra de um filósofo que não cura qualquer sofrimento do homem. Porque assim como não tem qualquer utilidade a medicina se não vence as enfermidades do corpo, assim não tem utilidade a filosofia que não vence os sofrimentos do espírito.

Fr. B. 54.

É necessário não adiar, quando se é jovem, o momento de filosofar, nem deixar de filosofar quando se é velho: pois nunca é demasiado cedo nem demasiado tarde para a saúde da alma. E aquele que diz que o tempo da filosofia ainda não chegou ou já passou assemelha-se ao homem que dissesse que o tempo da felicidade ainda não chegou ou já passou. De modo que tanto o jovem como o velho devem filosofar, um para que a sua velhice rejuvenesça pelos bens que se recordam com gratidão, o outro para que a sua juventude seja amadurecida pela serenidade perante o futuro. É necessário, assim, meditar sobre as coisas que compõem a felicidade, pois que, quando a possuímos, possuímos tudo, e quando ela nos falta, fazemos tudo para a encontrar.

Faz e põe em prática as coisas que constantemente te recomendei, convencido de que são elas os princípios da vida feliz.

Carta a Meneceu, 122-123.

Não convém fingir que se filosofa, mas filosofar realmente. Pois não é da aparência da saúde que temos necessidade, mas sim da própria saúde.

Fr. A. 54.

Ciência e sabedoria.

...Em primeiro lugar, não devemos supor que com o conhecimento dos fenómenos celestes, quer estudado sem ligação com as outras doutrinas, quer isoladamente, se possa ganhar algo mais do que a ataraxia ⁽¹⁾ e uma firme confiança, exactamente como acontece nos outros ramos do saber. Não devemos tentar o impossível nem empregar um método de investigação análogo ao que se utiliza em relação aos géneros de vida ou na solução dos outros problemas físicos: por exemplo, a proposição de que «o universo é composto por corpos e por substância intangível», ou de que «os elementos são indivisíveis» e todas as afirmações deste tipo, nos casos em que uma única explicação se harmoniza com os fenómenos. O mesmo não acontece com os fenómenos celestes, porque a génese destas coisas

(1) «Ataraxia (do grego: imperturbabilidade). Estado de sossego anímico e imperturbabilidade a que chega o sábio, segundo a opinião de alguns filósofos da Grécia antiga. O caminho que conduz à ataraxia, no entender de *Demócrito*, *Epícuro* e *Lucrecio*, está no conhecimento do mundo, na superação do medo, na libertação das inquietações (...). In *Dicionário filosófico*, Editorial Estampa, Lisboa, 1972, vol. I, p. 61. — (N. do T.)

admite uma pluralidade de causas e a sua natureza admite uma pluralidade de explicações, todas de acordo com as nossas sensações. Portanto não se deve conduzir o estudo científico com base em afirmações vazias e princípios arbitrários, mas segundo os fenómenos. Com efeito, não é de crenças irracionais e de ilusórias imaginações que a nossa vida tem necessidade, mas de uma existência sem angústia. Ora, não sentimos qualquer perturbação perante todas estas coisas que podem ser explicadas de diversas maneiras igualmente de acordo com as sensações, quando admitimos, a seu respeito, teorias prováveis. Mas quando aceitamos uma teoria, para rejeitar uma outra que se harmoniza de igual modo com o fenómeno, é evidente que abandonamos absolutamente o caminho da investigação científica para recorrer ao mito...

Tudo isto, Pítocles, debes guardá-lo na tua memória: pois assim fugirás à superstição e serás capaz de compreender o que for da mesma natureza. Dedicá-te principalmente ao estudo das origens e do infinito e das coisas da mesma natureza, e ainda dos critérios da verdade e dos sentimentos, e do propósito com que reflectimos sobre tudo isto. Porque um estudo profundo destas coisas permitir-te-á compreender facilmente as causas dos pormenores. Mas aqueles que não tomaram profundamente a peito todas estas coisas, não poderão estudá-las convenientemente nem dominar plenamente a razão pela qual é necessário estudá-las ⁽²⁾.

Carta a Pítocles, 85-87; 116.

(2) A carta a Pítocles estuda os fenómenos celestes. O objectivo deste estudo é predispor à serenidade, demonstrando que eles não são manifestações divinas. O método de estudo é aqui particular: na ética e na física, é possível

Funções da ciência.

11. Se não fôssemos atormentados pelas nossas ideias confusas ⁽³⁾ sobre os meteoros e a morte, se não receássemos ser atingidos por eles, se não fôssemos perturbados pela nossa impotência em compreender os limites das dores e dos desejos, não teríamos necessidade de uma ciência na natureza.

12. Um homem não pode vencer o medo que sente perante os problemas mais importantes se não souber o que é a natureza do universo e der crédito aos mitos. De modo que sem a ciência da natureza é impossível atingir os prazeres puros.

13. De nada serve conquistar a segurança em relação aos homens, se mantivermos ideias confusas sobre as coisas celestes e as coisas subterrâneas e sobre tudo o que existe no universo sem limites.

D. P., 11, 12, 13.

A teoria do conhecimento.

É necessário, Heródoto, começar por compreender as noções colocadas sob as palavras essenciais, a fim de podermos, relacionando com essas noções as nossas opiniões, os nossos problemas e as nossas

referir para um dado efeito uma causa única. Tal não é possível em relação aos «meteoros», e por duas razões: nestas grandes manifestações naturais há por vezes mais do que uma causa em jogo; por outro lado, não há a certeza de ter encontrado a causa exacta, devido às dificuldades da observação. Assim, é necessário contentarmos-nos com uma explicação provável, contanto que ela não contradiga os dados dos sentidos. E nos casos concretos, Epicuro empregará constantemente a fórmula: tal fenómeno pode ter origem em tal causa. O mesmo fará Lucrecio.

(3) Epicuro emprega o termo *üpopsia*, suspeita.

dificuldades, fazer um juízo sobre estas três coisas: pois, de outro modo, não nos será possível julgar seja o que for, condenados a subir até ao infinito à procura de uma demonstração, ou tendo à nossa disposição apenas palavras vazias. Com efeito, para dispormos de um termo fixo com o qual possamos relacionar os nossos problemas, as nossas dificuldades e opiniões, é preciso que saibamos ver em cada palavra a noção primitiva que ela designa, sem que seja necessário que nos demonstrem que essa noção é precisamente aquilo que dizemos. Em segundo lugar, é necessário explorar as coisas confrontando-as com as sensações e, de uma maneira geral, com as representações do nosso pensamento ou de qualquer outra faculdade de que se disponha para julgar, e igualmente com as simpatias presentes: desta forma nos é possível fazer inferências sobre os objectos da nossa esperança ou sobre as coisas escondidas ⁽⁴⁾.

Carta a Heródoto, 37-38.

(4) No início da exposição geral contida na *Carta a Heródoto*, Epicuro resume os princípios da sua lógica, da sua «canónica». Não se trata de modo algum de uma lógica erudita, mas de métodos de procedimento análogos às medidas (*kanones*, cânones, modelos), aos esquadros e aos fios de prumo de que o arquitecto se serve. Lucrécio dirá:

«Se numa construção a régua que se utiliza à partida não for perfeitamente recta, se o esquadro for falso e se distanciar da vertical, se o nível for defeituoso, o trabalho sairá errado e torto.» (IV, 513 e seguintes.)

O primeiro princípio diz respeito à linguagem: cada palavra deve corresponder a uma noção exacta (*prolêpsis*).

O segundo princípio resume a teoria epicurista do conhecimento: o espírito recebe os dados da percepção sensível e a partir deles tira inferências. Estas não são necessariamente válidas; devem ser verificadas por uma constante referência à experiência sensível. Elas são então ou confir-

O conhecimento e o erro.

Aqueles que pensam que toda a ciência é impossível, eles ignoram também se ela é possível, pois proclamam que nada sabem. Renunciarei a discutir com eles, que resolveram caminhar com a cabeça para baixo...

Descobrirás que a noção do verdadeiro nasceu primeiramente dos sentidos e que os sentidos não podem ser refutados.

Porque devemos dar mais crédito àquilo que por si próprio é capaz de vencer o falso por meio do verdadeiro. Que critério nos merece mais fé do que os sentidos? Se eles nos enganarem, a razão poderá depor contra eles, ela que nos sentidos tem origem? Se os sentidos não forem verídicos, toda a razão se torna também falsa.

L. IV, 469-472; 478-480.

madas (*epimartüreitai*), ou refutadas (*antimartüreitai*), ou simplesmente não refutadas (*uk antimartüreitai*).

Por outro lado, a par desta evidência sensível *enargueia* que é um estado afectivo (*pathos*) ou uma sensação representativa (*fantasia*), há um segundo critério: as noções gerais formadas no espírito por uma repetição das sensações. São as «antecipações» (*prolêpseis*, no latim de Lucrecio *notities*), que, derivadas das sensações, têm uma evidência da mesma ordem. Estas noções gerais traduzem a acção do mundo sobre o espírito.

Em suma, as *prolêpseis* vão «adiante» das coisas. Isto não é tudo: por uma «aplicação do pensamento» (*epibolês tês dianoias*), temos uma espécie de intuição dos princípios que servem de guia à meditação. Esta «projectão», esta «atenção», este «olhar» (oposto à visão passiva) levam à compreensão de certas imagens demasiado subtis para os sentidos, em particular as imagens dos deuses; permitem igualmente compreender os princípios evidentes do «pensamento científico», por exemplo as características do átomo ou do vazio.

Para além das sensações, das noções, da aplicação do

Devemos considerar ao mesmo tempo o fim real e a evidência da percepção directa, à qual referimos sempre os nossos juízos; de outro modo, tudo será cheio de dúvida e de confusão.

D. P., 22.

Se combatermos todas as sensações, não teremos qualquer critério para distinguir aquelas que se afirma serem falsas.

D. P., 23.

Se rejeitarmos uma sensação e não distinguirmos entre a opinião relativa à aparência que aguarda confirmação, e aquilo que é realmente dado pela sensação ou pelo sentimento ou por toda a aplicação intuitiva do pensamento, confundiremos todas as outras sensações com a opinião falsa, eliminando

pensamento, apenas existe «a opinião», que é sujeita ao erro.

Temos, por conseguinte, uma teoria do conhecimento que pressupõe a acção do mundo exterior sobre o espírito e uma acção real do espírito. Um materialismo consequente respeita a objectividade do mundo e a actividade do pensamento. Lenine, nas suas notas sobre Hegel, critica violentamente as «calúnias» que Hegel dirige contra Epicuro e o materialismo na *História da filosofia*, e faz o elogio da teoria materialista do conhecimento no filósofo grego (V. I. LENINE: *Philosophskié tétradi* [Cadernos filosóficos], Moscovo, 1934, pp. 296-297). Naturalmente todos os idealistas se ergueram contra Epicuro. Por exemplo, Hamelin, que escreve:

«A percepção foi portanto a introdução em nós de uma imagem. Esta metáfora, que não pretendia sê-lo, reinou e reina ainda, de bom ou mau grado, insinuando-se até nas palavras dos pensadores. Encontramo-la em toda a parte: quer na teoria grosseira de Demócrito e de Epicuro, quer no pensamento mais subtil de Aristóteles.» (O. HAMELIN: *Les éléments principaux de la représentation*. Paris, Alcan, 1925, p. 368.)

assim todos os critérios de juízo. E se entre as imagens mentais criadas pela opinião, afirmarmos ao mesmo tempo o que aguarda e o que não aguarda confirmação, não evitaremos o erro, visto que teremos conservado a causa da dúvida em cada juízo sobre o que é justo e o que não o é.

D. P., 24.

A concepção epicurista do mundo.

...Depois dele [Epicuro], ensino nas minhas lições as leis que presidem à criação e a necessidade de todos lhes permanecermos submetidos: são as leis sólidas do tempo que nada pode violar. Descobrimos primeiro que a alma é composta por uma substância corpórea submetida ao nascimento e que não pode permanecer intacta eternamente, e descobrimos ainda que, quando julgamos ver aquele a quem a vida deixou, se trata apenas de simulacros que enganam o espírito durante a noite. Agora, já que a este ponto me leva a ordem do meu assunto, devo explicar que o mundo é composto por um corpo mortal e que é submetido ao nascimento, como é que este agregado de matéria formou a Terra, o céu, o mar, os astros, o Sol e o globo da Lua; que seres vivos saíram da Terra e que astros não nasceram nunca; de que modo o género humano começou a comunicar numa linguagem de sons diversos, nomeando as coisas; de que modo se introduziu nos corações este medo dos deuses que, sobre toda a terra, olha como se fossem santos os templos, os lagos, os bosques, os altares e os simulacros dos deuses. Explicarei, além disto, o curso do Sol e as fases da Lua e a força natural que governa os seus movimentos; para que não cheguemos a acreditar que, livres entre o céu e a Terra, estes astros prosseguem eterna

e espontâneamente a sua corrida para favorecerem o crescimento das searas e dos seres vivos, ou que rolam no espaço segundo uma ordem engendrada pelos deuses. Porque acontece que aqueles que aprenderam bem que os deuses vivem uma existência serena, se perguntam no entanto segundo que plano é que todas as coisas podem cumprir-se, sobretudo nessas coisas que eles vêem nas regiões do éter por cima da sua cabeça, e acontece que recaem nas velhas religiões, fazem intervir senhores cruéis, que os infelizes julgam onnipotentes, ignorando o que pode nascer, o que o não pode e as leis que fixam o poder de cada coisa segundo limites inabaláveis.

L. V, 56-90.

...Talvez, entravado pela religião (tu pensas que as terras, o sol, o céu, o mar, os astros e as luas tenham que subsistir eternamente devido à divindade dos seus corpos, talvez então tu penses que é justo castigar como o foram os Gigantes, com penas merecidas por um crime monstruoso, aqueles cuja doutrina abala as muralhas do mundo e que querem apagar no céu o sol brilhante, difamando os seres imortais com palavras de mortais. Mas esses seres estão de tal maneira longe da divindade, de tal maneira longe de poderem ser contados no número dos deuses que pensaríamos estarem antes destinados a dar ideia do que é um corpo sem movimento e sem sensibilidade.

L. V, 114-125.

II — FÍSICA

Princípios da física.

Uma vez bem compreendidos estes dois pontos, estamos preparados para o estudo das coisas escondidas. A primeira coisa que é necessário que nos digamos ao iniciá-lo é que nada vem do não-ser: porque se, para se produzirem, as coisas não tivessem necessidade de germinar, tudo poderia nascer de tudo. Em segundo lugar, é preciso saber que se o que desaparece da vista se resolvesse em não-ser, todas as coisas teriam perecido, pois aquilo em que se teriam resolvido seria não-ser. Acrescentemos, como consequência destes dois princípios, que o universo foi sempre e sempre será aquilo que é. Com efeito, em nada de diferente se poderá tornar, e também não há nada, fora dele, que sobre ele possa actuar para o modificar ⁽¹⁾.

Carta a Heródoto, 38-39.

(1) Os três princípios da física são pois: 1) nada se cria do nada; 2) nada é completamente destruído; 3) o universo é sempre o mesmo.

O primeiro princípio significa que a soma da matéria não aumenta, que todo o objecto material tem uma causa material.

O princípio que admitiremos para começar é que nunca nada nasce do nada por operação divina.

Se o terror oprime todos os homens, é por verem acontecer na terra e no céu muitas coisas de que são absolutamente incapazes de determinar as causas e que julgam produzidas pela vontade divina. Mas uma vez persuadidos de que nada pode nascer do nada, mais facilmente descobriremos aquilo que procuramos e veremos de que elementos procedem todas as coisas e como tudo se cumpre sem a intervenção dos deuses.

L. I, 146-158.

Reciprocamente, a natureza decompõe cada coisa nos seus elementos, mas não a destrói até ao aniquilamento. Se um corpo fosse mortal em todas as suas partes, tudo poderia de repente ocultar-se aos nossos olhos e deixar de existir. Nenhuma força seria necessária para produzir a desunião das suas partes e desfazer a sua teia. Mas visto que todas as coisas se compõem de elementos eternos até que in-

O segundo significa que a soma da matéria não diminui: é o princípio da permanência da matéria, e diz que todo o objecto nunca é completamente destruído, mas dissociado nas suas componentes.

O terceiro princípio é a consequência dos dois primeiros. Se nada se cria absolutamente, o universo não diminui. Poder-se-ia admitir, com efeito, uma causa interna de transformação por redistribuição dos elementos. Mas, para Epicuro, há equilíbrio (*isonomia*): os átomos há muito tempo que formaram todas as combinações possíveis: nada de novo pode ser criado.

As «coisas escondidas» (*adêla*) são, ou compostos atômicos demasiado subtis para poderem ser sensíveis, como os simulacros dos deuses, ou coisas imperceptíveis que nenhuma imagem pode revelar aos olhos ou ao espírito, mas que a razão pode conhecer, como é o caso dos átomos e do vazio.

tervenha uma força de choque capaz de os despeçar ou de os penetrar através dos seus vazios para os desagregar, a natureza não deixa nunca ver qualquer fim.

L. I, 215-224.

Providência ou leis naturais.

Não se pode acreditar que os movimentos dos meteoros, os solstícios, os eclipses, o nascer e o pôr-do-sol e todas as outras coisas do mesmo género se produzam pela intervenção de um ser que as regula ou que um dia ele possa intervir, se necessário, para as regular, e atribuir ao mesmo tempo a esse ser a beatitude e a imortalidade; porque as ocupações, os cuidados, as cóleras ou os actos de bondade de modo algum são compatíveis com a beatitude, mas têm origem no temor ou na necessidade que porventura se sinta de outros seres. Tão pouco se pode acreditar que sejam focos de um fogo constituído para se mover em círculo, que possuam a beatitude e que sejam animados, em virtude de uma vontade própria, dos movimentos que enumerámos. Mas é necessário preservar, testemunhando-o em todos os nomes que se lhes dá, o respeito devido a essas ideias de beatitude e de imortalidade, a fim de que, de nomes pouco adequados, não tiremos conclusões opostas a este respeito: de outro modo, uma tal oposição bastará para causar às almas as maiores perturbações. Devemos acreditar, sim, que as revoluções dos astros são movimentos necessários, e que se cumprem porque os astros estavam compreendidos na sua origem nesses turbilhões que, um a um, engendram os diferentes mundos.

Carta a Heródoto, 76-78.

Algumas pessoas, ignorando tudo sobre o assunto, pensam que a natureza não poderia, sem a intervenção dos deuses, acomodar-se tão perfeitamente às necessidades dos homens, variar as estações e criar os frutos, abrir enfim aos homens as veredas onde esse mestre da vida, o divino prazer, os obriga a penetrar e os conduz pela sedução das obras de Vénus, convidando-os a reproduzirem-se para que a espécie humana não pereça. Mas quando imaginam que os deuses estabeleceram estas coisas no interesse dos mortais, parece-me que se afastam muito da verdade. Mesmo que eu ignorasse o que são os elementos primeiros das coisas, ousaria no entanto afirmar, baseando-me na observação dos fenómenos celestes e de outras coisas, que o mundo não foi criado para nós pelos deuses: é demasiado imperfeito.

L. II, 167-181.

Contra as causas finais.

Não acredites que a clarividência dos olhos foi criada para nos permitir ver ao longe; não é para podermos caminhar a passos largos que as coxas e as pernas se apoiam e se articulam sobre os pés; os braços, com a sólida prisão do ombro, as mãos, ambas nos servindo, não creias que nos foram dadas para acudir às nossas necessidades. Todas as interpretações deste tipo invertem a relação natural das coisas, pondo a causa depois do efeito ⁽²⁾. Ne-

(2) O. Hamelin acentua bem a importância desta afirmação epicurista quando nota que ela viria a ser retomada por Spinoza na sua crítica das causas finais: «A objecção principal de Spinoza é, como se sabe, retomada dos epi-

num órgão do corpo foi criado para nosso uso: antes é o órgão que cria o uso.

L. IV, 825-835.

Determinismo da natureza.

Nenhuma força pode modificar a soma das coisas: pois não há lugar, fora do universo, onde qualquer espécie de elemento possa perder-se, fugindo ao todo, e de onde qualquer força nova possa irromper, invadindo o todo, para transformar a natureza das coisas e desordenar os movimentos...

L. II, 303-307.

É necessário que algo de imutável subsista, para que as coisas não recaiam totalmente no nada.

L. II, 751-752.

A matéria e o vazio.

O universo é formado pelos corpos e pelo espaço. A existência dos corpos é-nos incontestavelmente garantida pela sensação, porque é nela que se baseiam, como tenho dito, todas as conjecturas que o raciocínio faz sobre as coisas escondidas. Quanto ao espaço, a que também chamamos o vazio, a extensão ou a essência intangível, se não existisse, os

curistas. Consiste em afirmar que o fim não é uma causa, que, ao transformá-lo numa causa, se inverte a ordem da natureza, pondo em primeiro lugar o que está em último.* (Obra citada, p. 289.) Hamelin alude à *Ética*, 1.^a parte, apêndice.

os corpos não teriam um sítio onde permanecer nem intervalo onde se movessem, e no entanto nós vemos com evidência que eles se movem. Para além destas duas coisas, o pensamento nada mais pode captar susceptível de existir, quer por uma intuição, quer mediatamente por analogia com aquilo que pode intuir; nada mais existe na qualidade de seres completos ou de substâncias, pois não se trata aqui daquilo a que chamamos os atributos acidentais ou essenciais das substâncias.

Carta a Heródoto, 39-40.

Portanto toda a natureza se compõe essencialmente de dois elementos: os corpos, e o vazio onde eles estão situados e se movem em todos os sentidos.

A existência da matéria é suficientemente afirmada pelo senso comum: se esta crença não for de início estabelecida como um princípio inabalável, não teremos qualquer outro ponto de referência quando, ao tratar das coisas escondidas, pretendermos estabelecer qualquer coisa por meio do raciocínio. E se o local ou espaço a que chamamos o vazio não existisse, os corpos não poderiam estar situados em nenhuma parte nem mover-se em nenhum sentido. Além disto, nada existe que se possa dizer ao mesmo tempo distinto e afastado da matéria e do vazio, uma substância que seria como que uma terceira forma de existência. Porque tudo aquilo que é, deverá necessariamente ser em si qualquer coisa: se existir uma massa tangível, por mais reduzida, por mais leve que seja, ela aumentará mais ou menos, tanto importa, e dado que existe, a massa da matéria, acrescentando-se à sua soma. Se não for palpável, se não puder impedir um corpo de a atravessar, será evidentemente esse espaço livre

a que chamamos o vazio. Mais ainda: todo o sujeito existente por si, exercerá uma acção, ou sofrerá ele próprio a acção de outros corpos, ou será de tal modo constituído que as coisas possam existir ou acontecer nele; mas agir ou sofrer pressupõe a existência da matéria, e fornecer o espaço compete exclusivamente do vazio. Logo, além do vazio e da matéria, a série das coisas não admite um terceiro estado susceptível de se colocar ao alcance dos nossos sentidos ou de ser conhecido pelo raciocínio.

L. I, 419-448.

Contra os físicos.

Por isso, aqueles que consideraram que o fogo era a matéria das coisas e que o fogo bastava para constituir o universo ⁽³⁾, e aqueles que fizeram do ar o princípio criador das coisas ⁽⁴⁾, ou os que pensaram que a água podia formar todos os corpos ⁽⁵⁾, ou que a terra tudo gera e se transforma em todos os seres ⁽⁶⁾, estão muito longe da verdade. Errados estão também os que, aceitando dois princípios, unem o ar ao fogo ou a terra à água ⁽⁷⁾, e os que admitem que quatro elementos bastam para produzir todas as coisas: o fogo, a terra, o ar e a água. O principal entre estes últimos é Empédocles de Agrigento...

L. I, 705-716.

(3) Heráclito, por exemplo, violentamente atacado antes por Epicuro.

(4) Anaxímenes de Mileto.

(5) Tales de Mileto.

(6) Ferécides de Siro.

(7) Enópidas de Quios e Xenófanés.

Os átomos.

Agora, entre os corpos, é necessário distinguir os compostos e os componentes destes: estes últimos corpos são indivisíveis e imutáveis; — e são-no necessariamente, para que as coisas não se transformem em não-ser e para que existam realidades capazes de subsistir à dissolução dos compostos. Além disso, esses corpos elementares são essencialmente cheios, de modo que a dissolução não sabe como nem por onde penetrá-los. Por conseguinte, os elementos dos corpos são substâncias indivisíveis ⁽⁸⁾.

Carta a Heródoto, 40-41.

Forçoso é admitir que, de todas as qualidades que nos aparecem nos corpos, os átomos apenas apresentam a figura, o peso, a grandeza, e aquilo que é inseparável da figura. Com efeito, toda a qualidade, isto é, toda a qualidade sensível propriamente dita, está sujeita à transformação, enquanto que os átomos não se transformam por ser necessário que, na dissolução dos compostos, subsista algo de sólido e de indissolúvel, algo que produza alterações por uma simples deslocação das partes, e não por uma

⁽⁸⁾ Uma vez estabelecida a existência da matéria e do vazio, Epicuro passa ao estudo da matéria. Ela existe sob a forma de partículas indivisíveis. A prova, que virá a ser elaborada por Lucrécio, é a seguinte: se não existem partículas últimas, a dissolução das coisas significaria a sua destruição absoluta, o que é contraditório com os princípios fundamentais da física. Estas partículas indivisíveis e que não admitem transformações internas (*átoma kai ametablêta*) tinham sido já estudadas por Demócrito. Mas Epicuro, como veremos mais adiante, desenvolveu consideravelmente a teoria dos *perata*, isto é, das «mais pequenas partes inseparáveis» do átomo.

passagem ao não-ser ou por um impulso exterior ao não-ser. Ora, é necessário que aquilo que mais não faz que deslocar-se seja incorruptível e inalterável, mas dotado de uma massa e de uma figura próprias, porque é preciso pressupor a existência destas duas qualidades na coisa que se desloca. Encontramos aliás uma prova disto nas alterações de forma produzidas pela nossa própria intervenção quando, ao despojar da sua figura o objecto considerado, apercebemos imediatamente uma outra que lhe permanece inerente, ao passo que não vemos subsistir as qualidades sensíveis na coisa que muda, à maneira da figura que se mantém, mas, pelo contrário, vemo-las desaparecer totalmente do corpo que qualificavam. A persistência da massa e da figura dos átomos basta pois, por si só, para produzir todas as diferenças que diversificam os compostos; e, dada a necessidade de algo subsistir na transformação, a fim de que nem tudo se converta em não-ser, são a massa e a figura aquilo que subsiste.

Não acreditaremos, se não quisermos que os factos nos contradigam, que os átomos apresentam toda a espécie de grandezas, mas devemos admitir que eles têm grandezas, as mais pequenas que é possível apresentar. A atribuição desta espécie de grandeza aos átomos é a que melhor permite justificar as qualidades afectivas e propriamente sensíveis. Mas admitir toda a espécie de grandezas nos átomos é inútil para este fim. Aliás, se houvesse átomos de todas as grandezas, alguns deles viriam necessariamente a ser apercebidos pela vista, o que não acontece nem é concebível. A essa doutrina objectaremos ainda que não se pode acreditar que existam num corpo finito corpúsculos em número infinito e de volume ilimitado. Donde se segue, em primeiro lugar, a necessidade de rejeitar a divisão até ao infinito, que vai subdividindo cada parte à

procura de uma mais pequena ainda, se não quisermos retirar assim toda a solidez às coisas, reduzindo os seres ao não-ser à força de os fragmentar, procurando-os no envolvimento de uma composição sem fim. Em segundo lugar, é inadmissível também num corpo finito a possibilidade de uma deslocação de partes e consequentemente uma separação de partes em número infinito; de partes iguais entre si e não submúltiplas umas das outras, como no caso precedente. Com efeito, a divisão até ao infinito pela subdivisão das partes é impossível. Por um lado, partindo do todo para as partes, quando nos dizem que há corpúsculos em número infinito num corpo, se o admitirmos não poderemos compreender que os corpúsculos possuam ainda qualquer espécie de volume, logo, realidade, visto que representam o resultado de uma subdivisão infinita; e por outro lado, partindo das partes para o todo, como seria possível que, formado por um número infinito de partes, o corpo em questão fosse finito? Pois se as partes em número infinito tiverem evidentemente uma grandeza, seja ela qual for, necessariamente o corpo em questão terá uma grandeza infinita. Por seu lado, a existência num corpo de um número infinito de partes iguais susceptíveis de se separarem do todo e de mudar de lugar, é igualmente impossível. Efectivamente, um corpo finito tem uma extremidade que, se não é perceptível separadamente e em si mesma, é no entanto perceptível no corpo a que pertence. Ora, supondo que um corpo é inferior ao precedente, não há maneira de o conceber senão segundo o mesmo modelo do primeiro, isto é, como possuindo também uma extremidade inseparável de si; não se pode deixar de pensar que o mesmo sucederia com o corpo seguinte e com todos os outros que encontraríamos ao avan-

çar na pequenez crescente, até ao infinito, a um ponto tal que esses corpos seriam já sòmente pensáveis e não sensíveis. Agora não consideraremos o mínimo sensível nem como sendo completamente semelhante ao corpo suficientemente grande para poder ser destacado e deslocado daquilo a que se liga, nem como sendo completamente diferente de um tal corpo, ainda que não possamos perceber e distinguir partes nesse mínimo sensível. Mas se, ao aplicarmos-lhe a ideia de uma comunidade de natureza entre ele e os corpos cujas partes são perceptíveis e susceptíveis de deslocação, conseguirmos conceber até nele a existência de partes que colocamos uma aqui outra ali, encontrar-nos-emos, relativamente a estas partes, no mesmo caso em que antes nos encontrámos em relação ao todo. Em consequência desta reflexão, consideramos a partir daqui esses mínimos sensíveis como um primeiro dado de que é preciso partir no mundo sensível, sem descer mais, e não consideramos neste primeiro dado uma pluralidade reunida numa mesma e única coisa, nem ainda menos uma reunião de partes de partes. Cada um destes mínimos sensíveis apenas fornece em si mesmo e por si mesmo uma medida para as grandezas sensíveis, medida que se encontra contida mais vezes nas grandezas maiores e menos vezes nas grandezas menores. Ora é preciso admitir que o mínimo que existe no átomo, quer dizer, a extremidade do átomo, está, com o resto do átomo, na mesma relação que o mínimo sensível com o resto do corpo sensível: pois é claro que, não diferindo do mínimo sensível senão pela sua pequenez, o mínimo no átomo deve ser para o resto do átomo o que o mínimo sensível é para o resto do corpo sensível. Com efeito, foi já por analogia com as coisas sensíveis que nós atribuímos ao átomo uma

grandeza, referindo-nos a algo de pequeno e contentando-nos em recuar até muito longe os limites da pequenez. É pois necessário acreditar também na existência de mínimos absolutos e de termos últimos e indecomponíveis da grandeza nos átomos, e estes mínimos são a medida originária que serve para determinar todas as grandezas, sejam elas grandes ou pequenas; para determinar todas as grandezas, dizíamos nós, pelo menos enquanto se trata de considerar pelo raciocínio as grandezas invisíveis. A comunidade de natureza que existe entre os mínimos de grandeza nos átomos e os mínimos sensíveis, que já não podemos considerar como susceptíveis de se deslocarem, basta com efeito para nos conduzir a esta conclusão. É impossível admitir que estes mínimos de grandeza no átomo tenham podido existir isoladamente, tenham podido receber movimento e reunir-se para constituírem agregados ⁽⁹⁾.

Carta a Heródoto, 54-59.

⁽⁹⁾ As propriedades do átomo são a forma, a grandeza e o peso. Não tem outras qualidades. As qualidades não são mais que o resultado perceptível da combinação dos átomos.

Epicuro e Lucrécio divergem de Demócrito no que dizem acerca da grandeza. Para eles, a dimensão dos átomos é variável, mas não indefinidamente. É preciso que haja variedade para se poder dar conta da diversidade dos fenómenos, mas se fossem de todas as dimensões, certos átomos tornar-se-iam visíveis. Demócrito, pelo contrário, admitia que os átomos são «no que diz respeito à dimensão, ilimitados» (veja DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 44), e que alguns de entre eles são «muito grandes».

Há pois um limite superior de grandeza. O problema põe-se em seguida para o limite inferior: serão os átomos infinitamente pequenos? A resposta é não. Lucrécio e Epicuro opõem-se à divisibilidade até ao infinito, porque é

Já que há um limite extremo em que termina esta matéria que os nossos sentidos não podem ver, este último elemento carece evidentemente de partes, é tão pequeno quanto possível, nunca existiu e jamais existirá por si, isoladamente, pois ele próprio é parte de um outro elemento, unidade primeira à qual vêm agregar-se, sem cessar e sucessivamente, outras unidades semelhantes para formarem em filas apertadas a natureza corpórea. Todas estas partes que não podem existir por si devem formar um conjunto do qual nada as pode arrancar.

Há pois elementos primeiros, de uma simplicidade impenetrável, que formam conjuntos homogêneos e coerentes de partes extremamente pequenas: não são conjuntos formados pelo encontro destas partes, antes se aproveitam de uma simplicidade eterna da qual a natureza não permite que se possa destacar ou subtrair coisa alguma, porque os reserva para serem as sementes das coisas.

L. I, 599-614.

necessário atingir uma existência para lá da qual a divisão é impossível, pois de outro modo o universo já não comportaria nenhum elemento de realidade e de permanência. Opõem-se-lhe também raciocinando por analogia com o mundo sensível: da mesma maneira que há um mínimo visível, assim deve haver um «mínimo de existência» (veja BAILEY, obra citada, p. 205). O átomo é o *mínimo de existência física*. O texto de Lucrécio é aqui muito mais claro que a exposição de Epicuro. A ideia essencial é que a divisibilidade até ao infinito leva a dissolver a matéria no nada.

Assim surge a noção de átomo indivisível, mas composto. O átomo tem partes «análogas» aos mínimos sensíveis na percepção: estas partes têm uma extensão, mas nenhuma parte. Não são reunidas para formar o átomo: sempre existiram nele. Fora do átomo, não poderiam existir por si mesmas. Este raciocínio funda-se na analogia: Epicuro concluiu acerca das «coisas escondidas» por analogia com as coisas visíveis.

Movimento dos átomos ⁽¹⁰⁾.

Quando são levados através do vazio, os átomos não encontram nenhuma resistência e, por conseguinte, devem ser todos animados por velocidades iguais. Com efeito, os átomos pesados não se moverão mais depressa do que os que são pequenos e leves, admitindo, por hipótese, que nem uns nem outros encontram obstáculos; e os átomos de pequeno volume não se moverão mais lentamente do que os grandes, tendo admitido, por hipótese, que os próprios pequenos átomos não encontram nenhuma resistência, o que os torna capazes de cumprir qualquer trajecto em tão pouco tempo quanto se queira. É esta igualdade de velocidade no vazio vérifica-se também da mesma maneira no movimento para baixo dado a cada átomo pelo seu peso próprio. Porque enquanto um átomo conservar o impulso que recebeu de um choque e o que lhe vem do seu próprio peso, continuará a mover-se

(10) A teoria do movimento dos átomos pode resumir-se da seguinte maneira: os átomos, livres no vazio, caem arrastados pelo seu próprio peso a uma velocidade impensável. Têm todos a mesma velocidade no vazio: o atraso é devido quer a resistências externas, quer a movimentos internos que apenas se produzem nos compostos. Em virtude da «declinação», chocam e ressaltam então, em todas as direcções, conservando a sua velocidade, ou então associam-se e constituem um composto. Mas mesmo no composto, o movimento atómico nunca cessa: qualquer corpo está pois num estado constante de vibração interna. Trata-se de uma concepção que evoca extraordinariamente as representações da física moderna. Se o corpo está em repouso, é porque há equilíbrio dos movimentos internos. Quando se move, por exemplo em consequência de um choque, é comunicado a todos os átomos um movimento dirigido. Mas as suas trajectórias são mantidas interiormente e actuam como elemento de atraso do movimento geral (*antikopê*).

tão depressa como o pensamento; e isto até que uma coisa lhe resista, quer em virtude de um impulso de origem anterior, de que ela própria seria animada, quer em virtude do seu próprio peso. Mas há mais. Se considerarmos os próprios compostos, não deveremos dizer que um se move mais depressa que o outro no vazio, pois os átomos componentes têm todos, onde quer que os tomemos, a mesma velocidade. Não diremos também que estes átomos constituindo um composto têm mais velocidade que aqueles outros que constituem um outro composto, alegando o facto de, enquanto unidos num composto, os átomos serem uma coisa sensível; e de que uma coisa sensível percorre, quando se move, não distâncias indivisíveis, mas distâncias divisíveis e mensuráveis; e que, por conseguinte, uma determinada coisa percorre inteiramente ou não percorre inteiramente uma dada distância, e isso num tempo tão breve quanto se quiser, mas que deverá ser contínuo e mensurável já que as distâncias o são; e que, enfim, o composto que percorreu a distância considerada se mova mais depressa do que aquele que não chegou a percorrê-la. Isto não é verdade; porque antes que o movimento se torne contínuo, quer dizer, sensível, é preciso que tenha encontrado resistência e mesmo muitas resistências, o que está muito longe da possibilidade de admitirmos que toda a coisa sensível se move com uma velocidade apreciável. Com efeito, esta opinião, formada por nós por meio de uma inferência e falando sobre as coisas invisíveis, de que os tempos cuja existência apenas é revelada pelo raciocínio são contínuos e, no fundo, sensíveis, assim como os movimentos que se cumprem neles, não é verdadeira relativamente às coisas que se movem no vazio, porque uma inferência não pode prevalecer sobre uma visão directa: é a observação dos sentidos ou a intuição do pensa-

mento que é sempre verdadeira. Ora o pensamento faz-nos ver aqui directamente que é a resistência a única causa da lentidão.

Carta a Heródoto, 61-62.

Explicarei agora qual o movimento que leva os corpos geradores da matéria a engendrar as diferentes coisas e a dissolvê-las depois de engendradas; por que força são constringidos a fazê-lo; com que mobilidade lhes é dado percorrer o imenso vazio.

Sem dúvida a matéria não forma um bloco compacto e coerente, pois vemos diminuir todas as coisas, desaparecerem na distância da idade e ocultar a sua velhice aos nossos olhos. E contudo a soma parece manter-se intacta: é que os elementos que se separam de um corpo diminuem aquele que abandonam para aumentarem um outro a que vão agregar-se; obrigam uns corpos a envelhecer e outros a desabrochar, e nem aqui se detêm. Assim se renova o conjunto das coisas...

Se pensas que os elementos primeiros das coisas podem deter-se e detendo-se continuar a gerar os movimentos criadores das coisas, cometes um grave erro. Pois, visto que flutuam através do vazio, é forçoso que os elementos primeiros das coisas sejam arrebatados pelo seu próprio peso ou pelo choque fortuito com um outro elemento.

Com efeito, quando no seu movimento eles se encontram e se chocam, saltam de repente em sentido contrário: o que é perfeitamente natural, pois são corpos duríssimos, pesados e maciços que nada prende por detrás. E para melhor compreenderes a agitação de todos os elementos da matéria, lembra-te de que não há fundo na soma das coisas, de que não há lugar onde os corpos primeiros possam fixar-se, pois o espaço é sem limite e sem me-

dida e estende-se até ao infinito em todas as direcções...

E uma vez reconhecido este facto, é evidente que nenhum repouso é permitido aos corpos primeiros na profundidade do vazio; pelo contrário, agitados constantemente por movimentos diversos, alguns, depois de terem chocado, são impelidos a grandes distâncias, ao passo que outros só ligeiramente são desviados pelo choque.

Aqueles que, mais estreitamente agregados, se afastam muito pouco após o choque, enredados em figuras complexas, formam as raízes sólidas da pedra, os elementos inflexíveis do ferro e os corpos do mesmo género. Os outros, pouco numerosos, que erram também através do vazio imenso, repelem-se e ressaltam para longe: fornecem-nos o fluido raro do ar e a luz magnífica do sol. Finalmente, muitos flutuam através do vazio imenso, excluídos das combinações dos corpos, sem terem podido ainda associar em qualquer parte os seus movimentos ou serem recebidos em algum grupo...

L. II, 67-75; 80-94; 95-111.

A declinação dos átomos ⁽¹¹⁾.

... Na queda em linha recta que arrasta os átomos no vazio, em virtude dos seus pesos específicos, acontece que, num momento indeterminado e num

(11) Esta teoria da declinação (*parenklisis, clinamen*) que desempenha um papel capital no epicurismo é omitida no texto da *Carta a Heródoto*. A declinação foi violentamente criticada na antiguidade, nomeadamente por Cícero (*De natura deorum*, I, 25). Trata-se no entanto de um elemento essencial da doutrina que não aparecia na física de Demó-

local igualmente indeterminado, eles se afastam um pouco da vertical, sem que se possa dizer que o movimento foi por isso modificado. Se não se desse esta declinação, todos, como as gotas da chuva, cairiam de alto a baixo através do vazio profundo; nenhuma colisão, nenhum choque poderiam produzir-se e assim a natureza nada teria criado...

Finalmente, se todos os movimentos são solidários, se todo o movimento novo nasce sempre de um movimento antigo segundo uma ordem fixa, se, pela sua declinação, os átomos não tomam a inicia-

crito, onde apenas são considerados a queda e o choque dos átomos. A declinação é uma hipótese física destinada a explicar o encontro dos átomos. É, por outro lado, uma lei ética: o átomo é de certo modo o modelo do indivíduo autónomo. A semelhança dos deuses epicuristas que se definem pela maior liberdade e do sábio que se define pela libertação absoluta, assim o átomo se definirá pela sua capacidade interna de determinação. Marx escreveu na sua dissertação de juventude sobre a «Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro» que, apesar dos exercícios de virtuosidade hegelianos que contém, compreende com inteligência a filosofia grega:

«Os átomos são corpos nitidamente autónomos, ou melhor, são o corpo, concebido com uma autonomia absoluta, como os corpos celestes. Como estes, eles não se movem também em linha recta, mas em linhas oblíquas. O movimento de queda é o movimento da não-autonomia... Podemos dizer que a declinação é, no seio do átomo, aquilo que pode lutar e resistir... Assim, tal como o átomo se liberta da sua existência relativa, a linha recta, abstraindo-se, afastando-se dela, do mesmo modo toda a filosofia epicurista se distancia do modo de ser limitativo sempre que a noção de individualidade abstracta, a autonomia e a negação de toda a relação com outra coisa, deve ser representada na sua existência.

«Assim, a finalidade da acção é a abstracção, a supressão da dor e de tudo o que pode perturbar-nos, a ataraxia.»
K. MARX: *Oeuvres philosophiques*, Paris, A. Costes, 1927, t. I, pp. 28 e segs.

tiva de um movimento que altere as leis do destino para impedir a sucessão infinita das causas, donde vem essa liberdade concedida na terra a tudo o que respira, donde vem esse poder arrancado aos destinos que nos leva a toda a parte onde o nosso querer nos conduz, e nos permite, como aos átomos, mudar de direcção sem sermos determinados pelo tempo ou pelo lugar, obedecendo apenas à vontade do nosso próprio espírito...? Daí a necessidade de reconhecer a mesma propriedade aos átomos e admitir, para além dos choques e dos pesos, a existência de uma outra causa dos movimentos, donde nos vem esse poder inato, pois vemos que nada pode nascer do nada. O peso sem dúvida impede que tudo aconteça devido aos choques, isto é, devido a uma força exterior. Mas se o espírito não possui uma necessidade interna de todos os seus actos, se não é reduzido a uma passividade total, isso deve-se a esta pequena declinação dos átomos, num local e num tempo indeterminados.

L. II, 216-224; 251-260; 284-293.

Os átomos admitem uma variedade finita de figuras.

L. II, 480.

Os átomos de forma semelhante são em número ilimitado. Com efeito, como a diversidade das formas é finita, é necessário ou que os elementos semelhantes sejam em número ilimitado, ou que a quantidade total da matéria seja finita: ora eu demonstrei que tal não acontece...

L. II, 523-528.

Infinidade do universo.

O universo existente não é limitado em nenhuma das suas dimensões... não tem limite nem medida... A soma das coisas não pode estabelecer a si mesma medida; isso compete à natureza, que limita a matéria pelo vazio e o vazio pela matéria tão perfeitamente que através destas alternâncias torna o todo infinito...

L. I, 958-959; 967; 1008-1011.

Um número infinito de mundos num universo infinito ⁽¹²⁾.

O universo é infinito. Com efeito, aquilo que é finito possui uma extremidade. Ora uma extremidade só se conhece por analogia com algo de exterior àquilo de que ela é a extremidade: mas o universo não pode ser conhecido por analogia com uma coisa exterior a si próprio, visto que ele é o universo; logo, não existe qualquer extremidade e por conseguinte qualquer limite e, não existindo limite, ele é infinito e não finito. Acrescentemos que o universo é ainda infinito quer quanto ao número de corpos que encerra, quer quanto à grandeza do vazio que nele existe. De facto, por um lado, se o vazio fosse infinito e se os corpos fossem em número finito,

⁽¹²⁾ Pode resumir-se assim a cosmologia de Epicuro e de Lucrecio: 1) o universo é infinito, quando considerado na sua totalidade (quer dizer, os átomos mais o vazio); 2) cada um dos elementos destas uniões é igualmente infinito, os átomos em número, o vazio em extensão; 3) Neste universo infinito, existe um número infinito de mundos. Lucrecio insiste particularmente na ideia de que nada é único no universo, devendo por conseguinte existir outros mundos além do nosso.

estes não poderiam deter-se nunca e dispersar-se-iam arrebatados através do infinito vazio, visto que não encontrariam qualquer suporte para os apoiar nem nada que, por meio dos choques, pudesse reuni-los. E, por outro lado, se o vazio fosse finito e os corpos em número infinito, estes não teriam um lugar suficientemente amplo para nele residirem.

Carta a Heródoto, 41-42.

Nem só o número dos átomos é infinito no universo, mas também o número dos mundos.

Existe um número infinito de mundos semelhantes ao nosso e um número infinito de mundos diferentes.

Carta a Heródoto, 45.

Não foi por certo graças a um plano ou a um espírito clarividente que os átomos vieram colocar-se cada um no seu lugar; não combinaram entre si os seus movimentos respectivos; mas depois de terem sofrido milhares de transformações de toda a espécie através do todo imenso, eternamente feridos e deslocados por choques sem fim, à força de experimentar em movimentos e combinações de todo o género, acabaram por formar disposições como aquelas que criaram e constituem o nosso universo; e é devido a esta ordem, por seu turno conservada, uma vez atingidos os movimentos convenientes, durante muitos «grandes anos»⁽¹³⁾, que os grandes

(13) O «grande ano», em grego *megas eniautós*, é um período cíclico, cuja duração varia com os autores. Trata-se, sem dúvida, de um conceito de origem babilónica. Encontramo-lo em Heráclito, mas era já conhecido pelos pitagóricos que o precederam. Demócrito escreveu uma obra sobre o «grande ano». A noção desempenha um papel importante nos pensamentos estóico e platónico.

rios mantêm com o contributo das suas águas a integridade do mar sequioso, que a terra aquecida pelos fogos solares renova as suas produções, que as gerações dos seres animados nascem e desenvolvem uma a uma, e que vivem os fogos errantes do éter: estas coisas não poderiam acontecer se o infinito não fornecesse a quantidade de matéria necessária para reparar todas as perdas.

L. I, 1020-1037.

O mundo mortal.

...E porque o corpo da terra, a água, os sopros ligeiros dos ventos, os vapores do fogo, cuja soma constitui o nosso universo, são todos formados por uma matéria que nasce e morre, somos forçados a pensar que o mesmo acontece com o conjunto do mundo... Quando vejo os enormes membros do mundo morrer e renascer, convenço-me de que o céu e a terra tiveram como eles um começo, e como eles perecerão.

L. V, 235-239; 243-246.

Formação dos mundos ⁽¹⁴⁾.

Não foi de modo algum graças a um plano ou a um espírito clarividente que os átomos vieram colocar-se cada um no seu lugar, nem combinaram entre si os seus movimentos respectivos; mas os inumeráveis elementos das coisas, feridos de todas as maneiras e durante toda a eternidade pelos choques, por outro lado arrastados pelo seu próprio peso, não cessaram de se mover, de se unir das formas

⁽¹⁴⁾ Lucrécio desenvolve extensamente estas ideias que Epicuro expõe resumidamente. (*Carta a Heródoto, 73-74.*)

mais diversas, de experimentar todas as criações de que as suas diversas combinações eram susceptíveis. Foi assim que à força de errarem no infinito do tempo, de experimentarem todas as uniões, todos os movimentos possíveis, eles acabaram por formar esses agregados que, de repente reunidos, deram origens às grandes existências: a terra, o céu, os oceanos, as espécies animais. (...) No princípio, apenas existia uma massa tumultuosa de elementos de todo o género, numa discórdia em que os seus intervalos se confundiam, os seus percursos, as suas combinações, os seus pesos, os seus choques, os seus encontros, os seus movimentos: era uma confusão geral, devido até à diversidade das formas e das figuras. Porque, se se juntavam, não podiam ficar todos igualmente unidos, nem comunicar uns aos outros movimentos capazes de se corresponderem. Depois, as partes diferentes começaram a isolar-se: o igual juntou-se ao igual e encerraram o mundo nos seus limites...

L. V, 419-444.

Aparecimento da vida e do homem.

...A terra merece sem dúvida o nome de mãe, porque é da terra que provêm todas as criaturas... Foi então que a terra começou a gerar a espécie humana. Havia com efeito nos campos muito calor e humidade. Por toda a parte, sempre que a disposição dos locais lhes era propícia, cresciam as matrizes enraizadas na terra: quando, decorrido o prazo, as suas matrizes se abriram sob o esforço dos recém-nascidos, na pressa de fugirem à humidade e alcançarem o ar livre, a natureza dirigiu para eles os canais da terra, forçando-a a verter pelos seus orifícios um suco semelhante ao leite... Depois a terra

deixou de conceber, como uma mulher na menopausa.

L. V, 795-796; 805-813; 827.

A sobrevivência do mais apto.

Os monstros e os prodígios deste género que criava, a terra criava-os em vão, porque a natureza proibiu o seu crescimento; não puderam atingir a desejada flor da idade nem encontrar alimento, nem acasalar-se para o acto de Vénus. Porque, como se vê, é necessário o concurso de muitas circunstâncias para que as espécies possam, reproduzindo-se, propagar-se: em primeiro lugar, meios de subsistência, depois, uma saída por onde o sémen distribuído pelo corpo possa derramar-se nos membros fatigados e, finalmente, para que a fêmea possa unir-se ao macho, deverão ambos possuir órgãos que lhes permitam dar-se mútuo prazer.

Necessariamente, muitas espécies desapareceram também sem poderem propagar-se pela reprodução. Porque todas aquelas que vêm desfrutar o ar vivificante possuem ou a astúcia ou a força ou a velocidade que, desde o princípio, lhes asseguraram protecção e segurança. Há aquelas que, pela sua utilidade, protegemos e colocamos à nossa guarda, e assim subsistem.

L. V, 845-867.

Esboço da pré-história ⁽¹⁵⁾.

Nos campos vivia um tipo de homens muito mais duros, como é natural que o sejam as criaturas

⁽¹⁵⁾ Epicuro resume rapidamente assim na *Carta a Heródoto*, 75, a teoria da evolução humana:

«Devemos supor que a natureza humana foi educada e

nascidas na dura terra: os seus ossos eram maiores e mais sólidos, as carnes ligadas por tendões potentes: não receavam o calor, o frio, a mudança de regime alimentar ou a doença. Durante numerosas revoluções do sol através do céu eles levaram uma vida errante, à maneira dos animais. Não existia o condutor robusto da charrua curva; ninguém sabia revolver a terra, nem plantar novos rebentos, nem cortar com o podão os ramos mortos das grandes árvores. O que davam o sol e as chuvas, o que a terra criava espontaneamente bastava para satisfazer os seus corações... Não sabiam ainda tratar os objectos pelo fogo, nem utilizar as peles dos animais que matavam para cobrir o corpo; os bosques, as grutas e as florestas serviam-lhes de morada, e era nas ramagens que abrigavam os membros rudes e sujos quando o vento e as chuvas os flagelavam. Ignoravam o bem comum, não sabiam empregar nas suas relações mútuas as leis e os costumes. Habitados a viver e a usar livremente a sua força em proveito próprio, cada um levava a presa que o acaso concedia. E Vénus juntava nos bosques os corpos dos amantes: as mulheres cediam ao seu próprio desejo ou à violência brutal do homem e à sua compaixão imperiosa ou ao incentivo de qual-

levada a fazer toda a espécie de coisas simplesmente pelas circunstâncias, e mais tarde, por meio do raciocínio, elaborou o que a natureza tinha sugerido e fez novas invenções, rapidamente em certos domínios, lentamente noutros, fazendo grandes progressos em certas épocas e em certos momentos e por vezes progredindo mais devagar.»

Esta concepção, que parece essencial por aquilo que evoca de análogo ao materialismo histórico, é a de uma prática humana em que o homem é impelido por necessidades exteriores, depois a de uma teoria que é uma tomada de consciência e uma formalização desta prática.

quer ganho: bolotas, medronhos ou pêras escolhidas.

Confiantes na espantosa força das suas mãos e das suas pernas, perseguiram os animais das florestas com pedras ou pesadas clavas; assim caçavam a maior parte, e alguns evitavam-nos, escondendo-se...

Mais tarde, quando aprenderam a construir cabanas, quando descobriram o vestuário de pele e o fogo, quando a mulher se tornou a companheira de um só homem... ⁽¹⁶⁾, quando viram crescer a descendência do seu sangue, então o género humano começou a perder a sua rudeza... Foi então que a amizade aproximou com seus laços os vizinhos desejosos de pôr termo à violência entre eles; concordaram em proteger as mulheres e as crianças, exprimindo confusamente pela voz e pelos gestos que era justo que todos tivessem piedade dos fracos. A concórdia não podia sem dúvida nascer em todos os lugares, mas uma boa parte, uma grande parte mesmo dos homens observava religiosamente esses pactos: de outro modo o género humano teria completamente desaparecido, e a sua descendência não teria podido prolongar-se até aos nossos dias.

L. V, 925-937; 953-968; 1011-1027

Origem da linguagem ⁽¹⁷⁾.

Não foi a princípio deliberadamente que se deram nomes às coisas, mas as naturezas dos homens, se-

⁽¹⁶⁾ Há aqui uma lacuna no texto dos manuscritos.

⁽¹⁷⁾ Lucrécio expôs muito imperfeitamente a teoria de Epicuro. O problema antigo é o de saber se a linguagem nasceu naturalmente (*phüei*) ou convencionalmente (*thesei*).

gundo as suas diferentes nacionalidades, tinham sentimentos particulares e recebiam impressões particulares e assim cada uma, à sua maneira, emitiu sons formados por cada um desses sentimentos e dessas impressões, de acordo com as diferenças trazidas às diversas nações pelos lugares do seu *habitat*. E então, mais tarde, por consentimento comum em cada nação, foram dados deliberadamente nomes especiais para tornar as designações menos ambíguas e mais breves. E por vezes alguns homens introduziram coisas até aí desconhecidas e sons que as designavam, ora naturalmente constrangidos a emití-los, ora levados a escolhê-los pelo raciocínio, de acordo com o modo dominante de formação das palavras, e tornando assim as comunicações claras.

Carta a Heródoto, 75-76.

Quanto aos sons variados da linguagem, foi a natureza que levou os homens a emití-los: a necessidade fez nascer os nomes das coisas, mais ou menos como as crianças são levadas ao gesto por não poderem exprimir-se com a língua, quando mostram com o dedo os objectos presentes... Mas é loucura pensar que um homem tenha podido determinar para os objectos os seus nomes e que os outros tenham assim aprendido os primeiros vocábulos.

L. V, 1028-1032; 1041-1043.

Epicuro responde dizendo que há uma origem dupla. Num primeiro estágio, a linguagem desenvolveu-se naturalmente, a partir das emoções. Mais tarde, a razão submeteu-a a uma ordem, desenvolveu-a e alargou-a convencionalmente. Por fim, foram introduzidas novas ideias e novos objectos, que os homens nomearam de acordo com as leis da linguagem. Estas opiniões de Epicuro, por muito breves que sejam, são uma notável contribuição para a antropologia.

Origem do fogo.

Foi o raio que fez descer sobre a terra o fogo, e foi essa a origem desse fogo cujo conhecimento se espalhou por toda a parte... Entretanto, acontece que os ramos de uma árvore forte agitada pelos ventos, são aquecidos ao apoiarem-se sobre os ramos de uma outra árvore: a violência da fricção faz surgir o fogo... Devem ter sido estas duas causas que deram o fogo aos mortais. Foi o sol que ensinou a cozer os alimentos e a amolecê-los ao calor da chama: os homens viam muitos produtos da terra adoçarem-se ao choque dos seus raios e tornarem-se mais tenros sob o seu calor através dos campos.

L. V, 1082-1083; 1096-1098; 1101-1104.

Movimento das sociedades.

Houve reis que começaram a fundar cidades e a procurar em cidadelas uma defesa e um refúgio. Depois distribuíram os rebanhos e as terras, segundo a beleza, a força e o espírito de cada um: porque a beleza era uma grande honra e a força era tida em grande estima. Mais tarde, a riqueza foi inventada, foi descoberto o ouro que fàcilmente prevaleceu sobre a força da beleza.

L. V, 1108-1114.

Estabelecimento do direito. A justiça ⁽¹⁸⁾.

Para todos os seres vivos que não foram capazes de fazer pactos que levassem a não se prejudicarem

(18) Epicuro elabora uma teoria da justiça dirigida contra as doutrinas que faziam da justiça uma coisa em si: contra os pitagóricos, contra a «ideia» de Platão, contra os estóicos que encaravam as virtudes como coisas. Para Epi-

reciprocamente, nada era justo ou injusto; o mesmo acontece com os povos que não puderam ou não quiseram fazer pactos que os levassem a não se prejudicarem reciprocamente.

D. P., 32.

A justiça não é nunca uma coisa que existia em si. Mas no comércio mútuo dos homens, em todos os lugares e em todos os tempos, há uma espécie de pacto a fim de não se prejudicarem reciprocamente.

D. P., 33.

A justiça conforme à natureza é um pacto de vantagem mútua destinado a impedir os homens de se prejudicarem reciprocamente.

D. P., 31.

No seu aspecto geral, a justiça é a mesma para todos, porque é uma espécie de vantagem mútua no

curo, a justiça é um «acidente». Ela é conforme à natureza, mas não se realiza senão no comércio concreto dos homens em sociedade; não tem nenhuma realidade metafísica. A justiça é encarada como um contrato concluído entre os homens, para seu benefício mútuo. Encontramos sempre esta ideia que domina a sociologia e a ética epicuristas: a de que o homem se deve proteger do homem. A analogia com a filosofia de Hobbes é evidente. A teoria do contrato social desempenhará o papel que se sabe entre os juristas e os filósofos do fim do século XVII e entre os do século XVIII.

Reparar-se-á no notável relativismo histórico de Epicuro que decorre da sua concepção da justiça. Não há valores eternos ou universais: aquilo que é justo varia de povo para povo e de época para época. Estas ideias são familiares a Montaigne e a Pascal. Uma lei justa pode deixar de o ser quando as circunstâncias históricas que a justificavam se modificam. Assim aparece no mundo antigo a grande tradição materialista do direito.

comércio dos homens entre si; mas quando nos referimos às particularidades específicas de um país ou a quaisquer outras circunstâncias, a mesma coisa não aparece a todos como justa.

D. P., 36.

Assassinados os reis, a antiga majestade dos tronos, os ceptros orgulhosos jaziam derrubados por terra, e a insígnia ensanguentada da cabeça real, sob os pés da multidão, chorava as suas honras: aquilo que demasiado se temeu é espezinhado com paixão. Tudo chegava a um ponto extremo de decomposição e de desordem, cada um procurava o poder e a posição suprema. Então houve uma *élite* que aprendeu a criar magistrados, a fundar o direito, para levar os homens ao cumprimento das leis. Porque o género humano, cansado de violência, estava esgotado pelos ódios: assim mais voluntariamente se submeteu por si mesmo às leis e ao rigor do direito.

L. V, 1136-1147.

Evolução da justiça.

Entre as acções que são sancionadas como justas pela lei, a que satisfaz o exame, as condições da comunidade recíproca dos homens, tem a garantia da justiça, seja ela ou não a mesma para todos. Mas se um homem faz uma lei e ela não conduz finalmente a uma vantagem no comércio dos homens, já não tem o carácter da justiça. E mesmo se a vantagem em matéria de justiça se desloca, mas está de acordo por algum tempo com a noção geral, é justa durante esse período, aos olhos daqueles que não se preocupam com as palavras mas sim com os factos.

D. P., 37

Quando, fora de qualquer modificação de circunstâncias, acções consideradas como justas já visivelmente não estão de acordo na prática com a noção geral, não são justas. Mas quando, tendo-se danificado as circunstâncias, as mesmas acções que eram consideradas justas já não conduzem a vantagem alguma, forçoso é dizer que elas foram justas no tempo em que eram vantajosas para o comércio mútuo dos concidadãos; mas depois, ao deixarem de ser vantajosas, deixaram de ser justas.

D. P., 38.

O progresso.

Foram o uso da experiência que, num progresso lento, ensinaram aos homens a navegação, a cultura dos campos, as fortificações, as leis, as armas, as estradas, o vestuário e todas as outras conquistas deste tipo; e ainda os refinamentos do luxo, os poemas, os quadros e as estátuas de grande arte. Assim, pouco a pouco, o tempo vai fazendo surgir cada uma das descobertas, e a ciência levanta-a em plena luz.

L. V, 1448-1455.

Pessimismo histórico.

Assim, a raça dos homens trabalha sem proveito, em vão, sempre, e consome o tempo em preocupações vazias. É evidente que ela não conhece de maneira nenhuma o limite da posse e até onde se pode estender o verdadeiro prazer. E foi isto que pouco a pouco nos arrastou na tempestade e desencadeou os furacões e as ruínas da guerra.

L. V, 1430-1435.

III — PSICOLOGIA

A alma humana (1).

Compreendendo portanto que a alma é um corpo subtil distribuído por toda a extensão do agregado; que se assemelha muito a um sopro misturado com uma certa quantidade de calor, pois se assemelha, por um lado, ao sopro, e por outro ao calor; que tem ainda uma parte mais subtil que o próprio sopro e o próprio calor; finalmente que por isso mesmo ela está mais intimamente unida a todo o resto do agregado.

Carta a Heródoto, 63.

(1) A doutrina epicurista da alma pode resumir-se assim. a alma é um composto de átomos materiais, extremamente subteis. Os elementos da alma são análogos aos do sopro e do calor. Existe um terceiro elemento, infinitamente mais subtil ainda. A alma está distribuída por todas as partes do corpo que a protege e ao qual ele comunica a sensação. Quando o corpo se dissolve, a alma dissolve-se também e morre.

Na exposição de Lucrécio encontraremos dois pontos de divergência em relação a Epicuro.

Lucrécio distingue entre alma (*anima*) e espírito (*animus*). O espírito é considerado como o centro da alma difusa e situa-se no peito. Já Demócrito tinha feito esta distinção (veja USENER, 312 e 314). É curioso que Epicuro

A alma «corpórea».

Nada podemos conceber de pròpriamente incorpóreo, a não ser o vazio. Mas o vazio não pode agir nem sofrer: limita-se a permitir que os corpos se movam através de si. Por conseguinte, aqueles que afirmam que a alma é, em sentido próprio, um ser incorpóreo estão errados. De facto, se ela fosse incorpórea, não poderia agir nem sofrer; ora é evidente que a alma está realmente sujeita a estes dois acidentes (2).

Carta a Heródoto, 67.

A alma e o espírito.

Digo primeiramente que o espírito, a que por vezes chamamos pensamento, onde residem o conselho e o governo da vida, é uma parte do homem do mesmo modo que o pé, a mão e os olhos são partes do todo que é o ser vivo.

L. III, 94-97.

a tenha omitido na *Carta a Heródoto*. Provavelmente a doutrina era tão familiar que se tornava desnecessário referi-la neste texto destinado a discípulos já formados.

Por outro lado, Epicuro distingue três elementos na alma ao passo que Lucrécio distingue quatro. Acrescenta o ar (*aer*). Há textos que indicam que Epicuro distinguia também quatro elementos (veja USENER, 314, 315). GIUSANI (obra citada, I, pp. 184 e seguintes) nota que os termos calor, ar e sopro designam a atmosfera considerada a três temperaturas diferentes: o ar quente (*thermon*), o ar à temperatura normal (*aer*) e o ar frio (*pneuma*).

(2) Epicuro argumenta contra a ideia popular da alma incorpórea. O único incorpóreo concebível é o vazio. Ora, o vazio, que exclui o contacto, não pode agir nem sofrer. Mas a alma age e sofre, portanto não pode assemelhar-se ao vazio. Logo, a alma não é incorpórea.

Afirmo agora que o espírito e a alma permanecem intimamente unidos e formam juntos uma só natureza, mas o que dirige e por assim dizer domina todo o corpo é esse conselho a que chamamos espírito ou pensamento. E reside no meio do peito. Aí estremecem o terror e o medo, é esta a região que a alegria faz palpar; é portanto aí que se encontram o pensamento e o espírito. A outra parte, a alma, repartida por todo o corpo, obedece e move-se segundo a vontade e sob o impulso do espírito.

L. III, 136-144.

A natureza do espírito e da alma é corpórea...

L. III, 161.

Afirmo em primeiro lugar que o espírito é de facto subtil e formado por átomos extremamente miúdos... Uma vez que a substância do espírito se revelou de uma mobilidade sem igual, é necessário que ela se componha de átomos infinitamente pequenos, lisos e esféricos.

L. III, 179-180; 203-205.

A alma da alma.

Três elementos nos apareceram já na natureza do espírito, e no entanto eles não bastam para criar a sensação. Com efeito o pensamento não admite que qualquer deles possa criar os movimentos da sensibilidade que por seu turno provocam os movimentos do pensamento. É necessário, pois, acres-

centar-lhes ainda uma quarta substância. Esta não tem nome; nada é mais móvel nem mais ténue que ela, nada é constituído por elementos mais pequenos e mais lisos. É ela que primeiro reparte pelos membros os movimentos sensitivos. É ela realmente a primeira a sensibilizar-se, devido à pequenez dos seus elementos; depois o movimento transmite-se ao calor, depois à potência invisível do sopro, depois ao ar, depois tudo se agita, o sangue põe-se em movimento e a sensação propaga-se a todo o corpo. Atinge por fim os ossos e as medulas, quer se trate de um prazer ou de uma agitação contrária...

Assim o calor, o ar e a potência invisível do sopro formam pela sua mistura uma única substância com essa força móvel que cria o movimento inicial que lhes distribui em seguida e que é a origem primeira do movimento sensitivo nos órgãos. Porque esta substância está profundamente oculta e enraizada: nada é mais profundamente interior ao nosso corpo; ela é a alma da alma...

L. III, 237-251; 269-275.

União da alma e do corpo.

Esta substância está portanto protegida por todo o corpo e é ela por seu lado a guardiã do corpo e a detentora da sua salvação; porque ambos têm raízes comuns, e ninguém pode separá-los sem causar a sua destruição... Tão-pouco é possível que cada um deles se baste sem o concurso do outro e que o corpo e alma tenham o poder de sentir isoladamente; são estes movimentos combinados e comuns que provocam e despertam a sensibilidade em todos os nossos órgãos.

L. III, 323-326; 333-336.

A percepção ⁽³⁾.

Há, além dos corpos sólidos, imagens da mesma forma que eles e que excedem em subtileza tudo o que nós percebemos. Não é impossível, com efeito, que emanações de partículas se espalhem no meio que envolve os corpos, nem que esse meio apresente as condições favoráveis à constituição de invólucros ocos e lisos, nem que os eflúvios que partem dos só-

(3) A percepção é o fulcro da teoria epicurista do conhecimento. Epicuro teve a intuição do mecanismo da percepção, produzida pela acção de um mundo exterior, activo; dá-lhe a forma aparentemente ingénua dos simulacros, mas o princípio é válido e garante a objectividade do conhecimento. Epicuro elabora a sua doutrina pensando em duas concepções rivais: a de Demócrito, e a de Parménides e Platão.

Para Demócrito, há também uma emissão que parte do objecto, mas não penetra nos olhos, forma no ar uma «impressão» a duas dimensões (*apotûpôsis*) análoga à marca que um objecto deixa na cera. Como esta impressão é dura, penetra a matéria mole (*ügrón*) do olho e aparece como imagem na pupila. É esta imagem que o homem vê. Epicuro recusa estas complicações e guarda apenas a ideia de emissão a partir do objecto.

Para Parménides, para Platão (e sem dúvida também para Empédocles), os raios partem dos olhos do sujeito que vê e, ao actuarem sobre o objecto, formam a imagem.

A explicação é análoga para o som e o cheiro, constituídos por partículas materiais emitidas em todas as direcções. Mas como o som e o cheiro são apenas conhecimentos «simbólicos» do objecto e não dados «representativos», Epicuro não tem necessidade de recorrer à hipótese dos simulacros.

De acordo com os princípios gerais do método, como se trata de «coisas escondidas», Epicuro apresenta a sua teoria da vista como uma hipótese que a sensação não invalida. «Nada do que até aqui dissemos em relação aos simulacros é contradito pelas sensações.»

lidos conservem em seguida nesse meio a posição e a base que tinham nos próprios sólidos. Chama-mos a estas imagens simulacros...

Nos fenómenos, nada contradiz a ideia de que a sensibilidade dos simulacros é extrema e nós concluímos... que têm velocidades extremas, porque são capazes de cumprir, qualquer trajecto, tão depressa quanto se quizer, já que a sua infinita pequenez não encontra nenhuma ou pouca resistência, enquanto que muitas coisas, ou melhor, uma infinidade de coisas, já subtis, encontram resistências em consequência dessa subtilidade insuficiente. Acrescentemos que a criação dos simulacros é rápida como o pensamento. E eis as razões: os seus elementos estão sempre prontos, saindo da superfície dos corpos num escoamento contínuo, sem que isto traga a estes últimos uma diminuição sensível e reveladora, porque essa perda é compensada por outros simulacros que, no seu curso, são agarrados pelos corpos. Depois, saídos dos corpos, os elementos dos simulacros só têm que conservar, e conservam durante muito tempo, a posição e a ordem em que se encontravam à superfície desses corpos, ainda que por vezes haja confusão. Enfim, um simulacro depressa é erguido no meio ambiente porque é uma coisa oca e não cheia em profundidade. Pode admitir-se que há ainda outras coisas que produzem igualmente simulacros, porque nem estes diversos modos de formação, nem nada do que até aqui dissemos em relação aos simulacros, é contradito pelas sensações, como nos aperceberemos ao perguntarmos-nos como trazer objectos exteriores até nós, representações que garantam evidentemente a existência desses objectos e que, por outro lado, sejam adequadas.

Carta a Heródoto, 46-48.

Os simulacros.

Afirmo pois que as efígies e as figuras subteis são emitidas pelos objectos e partem da sua superfície: podemos chamar-lhes membranas ou crosta, pois cada uma delas tem a forma e o aspecto do objecto de que emana para errar no espaço... assim são os invólucros redondos que as cigarras abandonam no Verão, as membranas que os bezerros despem ao nascer, ou a pele que a serpente escorregadia deixa entre as silvas... Existem muitas figuras à imagem dos corpos: formadas por um tecido impalpável, flutuam no espaço sem que possamos distinguir os seus elementos isolados.

L. IV, 42-53; 57-61; 87-89.

As qualidades dos objectos (4).

As figuras, as cores, as grandezas, os pesos, em suma, todas as coisas que juntamos aos corpos como atributos essenciais e conhecidos pela sensação, atribuindo-os a todos os corpos ou somente aos corpos visíveis, não devem ser consideradas como existindo em si mesmas e substancialmente, o que seria realmente inconcebível, nem como seres corporais que viessem acrescentar-se aos corpos, nem como partes materiais dos corpos. Devemos enca-

(4) Os «acidentes» dos corpos são considerados: 1) como constituintes físicos; 2) em relação imediata com os sentidos; 3) como impossíveis para lá da sua relação com os corpos. Epicuro opõe-se aqui ao mesmo tempo a Platão (para quem as propriedades são ideias) e a Aristóteles e aos estoicos (para quem as propriedades dos corpos são elas próprias corpos [*sômata*]). Um corpo é a unidade das suas propriedades constituintes.

rá-las como constituindo integralmente pela sua reunião total a essência eterna dos corpos, na medida em que estes são considerados universais. Mas não podem constituir pela sua reunião um agregado concreto, à maneira dos corpúsculos maciços que, quer se trate de átomos ou de partes menores que o todo, formam, justapondo-se, um corpo maior que eles. Estas coisas são tão só, como acabei de o dizer, aquilo que, pela sua reunião integral, constitui a essência eterna dos corpos. Cada uma destas coisas é objecto de uma percepção própria e distinta, mas a percepção do corpo concreto é dada em simultâneo e elas não poderiam isolar-se da noção desse corpo concreto, só aí tendo existência.

Carta a Heródoto, 68-69

A ideia de tempo.

Não devemos estudar o tempo da mesma maneira que estudamos as coisas que residem realmente num sujeito, isto é, reportando-nos às antecipações que essas coisas deixaram em nós; porque o tempo não é dado pelos seres. Quando dizemos que decorreu muito ou pouco tempo, temos de nos reportar ao nosso estado presente, comparar entre si segundo a sua afinidade as diversas repetições deste estado e daí concluir, por analogia, que o tempo em geral é para as coisas em geral o que, em relação a determinada coisa, é a maneira de ser particular a que chamámos um tempo longo ou um tempo breve. Em vez dos nomes que servem vulgarmente para o designar, não devemos atribuir ao tempo outros nomes que nos parecem preferíveis; devemos designá-lo pelos nomes já estabelecidos. Tão-pouco devemos atribuir-lhe uma natureza estranha à sua e apresentá-la como idêntica à sua essência verda-

deira tal como a apreendemos na sua especificidade: este é um erro que se comete muito frequentemente. Devemos, sim, reflectir atentamente nas percepções elementares, a partir das quais constituímos esta essência no que ela tem de próprio, e de que partimos para medir o tempo. De facto, não há necessidade de o demonstrar, pois a simples reflexão nos basta para compreender que compomos o tempo com os dias e as noites, com os nossos estados de paixão ou impassibilidade, com os movimentos e os repousos, concebendo em tudo isto um certo acidente comum de características especiais, esse mesmo acidente que nos leva a pronunciar a palavra tempo ⁽⁵⁾.

Carta a Heródoto, 72-73.

A visão.

É de admitir que a visão e também a imaginação das formas se produzem em nós pela entrada de qualquer coisa proveniente dos objectos exteriores. Porque os objectos exteriores não poderiam impri-

(5) Epicuro falou das propriedades e dos acidentes. Es tuda agora a ideia de tempo. Não temos uma «noção» (*prolēpsis*) do tempo. O tempo não é, como o espaço, uma existência. É algo que associamos ao dia e à noite, aos estados do nosso corpo. Por uma intuição, dizemos que o tempo é um «acidente» associado aos estados que são «acidentes» do corpo. O tempo não é nem uma «propriedade» nem um «acidente», mas um «acidente dos acidentes» (*sūmptōma sūmptōmaton*) (SEXTUS EMPIRICUS: *Adversus matheseos*, I, 219.) Veja LUCRÉCIO, I, 459-463.

«O tempo não existe em si mesmo, mas é das próprias coisas que provém o sentimento do que se passou, do que é presente, daquilo que virá. Ninguém pode sentir o tempo em si, exteriormente ao movimento ou ao repouso das coisas.»

mir em nós, através do ar, as cores e as formas que em si mesmos possuem, nem deixar-nos captá-las por meio de raios ou de uma corrente de qualquer natureza estabelecida entre nós e eles; nenhuma destas hipóteses é tão satisfatória como aquela que admite que imagens isoladas dos objectos e reproduzindo-lhes as formas e as cores entram, proporcionalmente reduzidas, nos nossos olhos e no nosso pensamento; estas imagens são de resto animadas por um movimento rápido que as torna aptas a produzirem, pela sua acumulação, a aparência de um objecto único e permanente, e conservam a sua conformidade com o objecto, apesar do vazio do seu interior, porque o objecto deu a cada uma das suas superfícies um apoio suficiente, por meio do impulso imprimido ao simulacro, de dentro para fora, pelos átomos vibrantes do corpo sólido e cheio que o lança para o meio. Assim, a aparência que apreendemos pela actividade do nosso pensamento ou dos nossos sentidos, quer se trate de uma forma ou de um atributo essencial da forma, é sempre a forma do sólido, isto é, do próprio objecto, sendo esta aparência formada, num caso, pela condensação sucessiva dos simulacros emitidos pelo objecto presente, e no outro, por um resíduo de simulacros deixado pelo objecto. O erro e a deformação da verdade residem sempre na opinião que formamos a respeito do objecto da nossa atenção, opinião que esperamos seja confirmada ou não invalidada pelas sensações, o que de facto não acontece: não há confirmação ou surge um desmentido. E a nossa teoria explica tudo: porque, por um lado, se não admitíssemos a existência dos simulacros lançados para nós, não poderíamos explicar a semelhança que apresentam com os seres reais esses fantasmas que diríamos as imagens dos espelhos ou dos sonhos ou as imagens resultantes da actividade quer do nosso pensa-

mento, quer de algumas das nossas outras faculdades de conhecer (ilusões da imaginação e dos sentidos); e, por outro lado, não haveria razão para o erro se não pudéssemos perceber em nós próprios a existência de uma acção ligada à actividade propriamente representativa, mas que dela se distingue no entanto. Se a afirmação produzida por este acto de julgar não for confirmada ou for invalidada, é falsa; se for confirmada ou não for invalidada, é verdadeira. Eis uma doutrina que é necessário sustentar firmemente, a fim de não deitar por terra os critérios que, sob diversas formas, nos fornece a evidência sensível, isto por um lado, evitando, por outro, colocar ao mesmo nível o que é falso e o que é verdadeiro e assim trazer a perturbação e a confusão a todos os domínios.

Carta a Heródoto, 49-52.

A audição.

A audição, por seu lado, é produzida por uma certa corrente que nos é transmitida a partir do sujeito que emite a voz, ou a partir da coisa que faz eco, ou a partir da coisa que produz o som, ou, enfim, a partir do quer que seja que, de uma maneira ou de outra, provoca em nós a sensação auditiva. Esta corrente divide-se em sólidos que retomam a configuração do todo, mantendo-se assim conformes uns aos outros e conservando cada qual uma identidade de natureza com o objecto que os emite: dupla qualidade que lhes permite produzir em nós uma sensação clara e inteligível do objecto, e na falta da qual tornam somente manifesta a existência fora de nós de um objecto sonoro, pois se não nos for transmitida a partir do objecto uma representação conforme com ele, a sensação

inteligível de que falamos não poderá produzir-se. Tal é o mecanismo da audição.

Carta a Heródoto, 52-53.

O olfacto.

Quanto ao cheiro, temos de admitir que, à semelhança da audição, ele não produziria em nós qualquer sensação se não existissem corpúsculos maciços transmitidos pelo objecto e capazes de excitar o sentido do olfacto; alguns destes corpúsculos excitam-no de maneira a perturbar e contrariar a sua natureza, outros sem a perturbarem e em conformidade com ela.

Carta a Heródoto, 53.

As qualidades da percepção.

Finalmente, todas as impressões sensíveis, boas ou más, são produzidas por elementos de formas diferentes ou mesmo opostas. Não penses que o estri-dente chiar da serra seja feito de átomos tão lisos como os sons melodiosos que os dedos ágeis do músico despertam e modulam na lira. Nem penses que têm a mesma forma os átomos que penetram nas narinas quando se queimam cadáveres infectos ou quando o palco acaba de ser regado com o açafraão da Cilícia, ou quando o altar exala os perfumes da Arábia. Não são os mesmos os elementos que constituem as cores agradáveis que satisfazem os olhos, ou as que ferem a vista, fazem chorar e cujo aspecto provoca horror e desagrado. Toda a figura que agrada aos sentidos é formada por elementos lisos. Todo o objecto rude e desagradável, pelo contrário, apresenta por certo asperezas nos seus

elementos... É assim necessário que a forma dos átomos seja muito variada, para poder produzir variadas sensações.

L. II, 408-425; 442-443.

As imagens mentais.

Perguntamos agora quais os objectos que sensibilizam o espírito, e donde vem aquilo que nos vem ao espírito? Escuta esta breve resposta e aprende.

Digo em primeiro lugar que há grande número de simulacros subteis que flutuam por toda a parte e de todas as maneiras, que se ligam facilmente no ar quando se encontram, como as teias-de-aranha ou as folhas douradas. Eles são com efeito de textura muito mais subtil do que aqueles que impressionam os olhos e provocam a visão, pois penetram através dos poros do corpo e vão solicitar profundamente a substância ténue do espírito e excitar a sensibilidade. É assim que vemos os Centauros, as formas de Cila, as fauces de Cérberos e os simulacros daqueles cujas ossadas a terra esconde. Porque há simulacros de toda a espécie transportados ao acaso, alguns criados espontâneamente no próprio ar, outros fugidos dos diferentes objectos, outros enfim nascidos da fusão de diferentes imagens...

Aqui muitas questões se põem que é necessário esclarecer para remover todas as dificuldades. Por que razão, quando imaginamos um objecto, o espírito o concebe imediatamente? Os simulacros estarão pois atentos à nossa vontade e a imagem acorre ao nosso querer, quer se trate do mar, da terra ou do céu? Reuniões de homens, cortejos, banquetes, batalhas, bastará uma palavra para que a natureza crie e componha estes espectáculos?...

Maravilha tanto mais espantosa quanto os homens reunidos num mesmo lugar concebem cada um deles os objectos mais diferentes. De que modo explicar os simulacros que nos sonhos vemos avançar a compasso e mover os membros ágeis — ágeis, pois os braços à nossa vista vão desenhando posições diversas que se harmonizam com os passos? Acaso os simulacros dominam a arte da dança, acaso receberam lições antes de flutuarem para darem tais espectáculos nas horas da noite? Ou a verdade não será antes a seguinte: num momento único da nossa sensação, no tempo necessário a uma emissão de voz, dissimulam-se momentos múltiplos, cuja existência a razão concebe? Não se explicará assim a presença de toda a espécie de simulacros em todos os instantes e em todos os lugares?... Como são subtilíssimos, se não lhes prestarmos atenção o espírito não chega a distingui-los claramente. E assim todos passam e se perdem, à excepção daqueles que o espírito está disposto a discernir...

L. IV, 722-804.

Psicologia do movimento.

O que é que nos permite dar um passo em frente, quando queremos, e mover diferentemente os nossos membros? Qual é a força capaz de deslocar o grande peso do nosso corpo? Vou dizê-lo: recolhe as minhas palavras.

Digo que, em primeiro lugar, os simulacros do movimento vêm impressionar o nosso espírito, da forma que já expliquei. Daí nasce a volição: ninguém começa o quer que seja sem que o espírito tenha primeiramente visto aquilo que quer. Tem diante de si a imagem daquilo que prevê. Assim, quando o espírito se move pela vontade de andar,

sensibiliza no mesmo instante a força da alma que se acha repartida por todos os membros e órgãos do corpo: isto é fácil, pois um e outro estão ligados. A alma, por seu lado, sensibiliza o corpo e assim, pouco a pouco, se agita e se move toda a massa.

L. IV, 877-891.

Psicologia do amor.

Este sémen de que falámos agita-se quando a puberdade começa a fortalecer os órgãos. E como cada objecto é movido e solicitado por uma causa específica, somente a influência de um corpo humano pode fazer brotar do homem a semente humana. Logo que sai das partes do corpo onde se encontrava, retira-se do conjunto do corpo percorrendo membros e órgãos e acumula-se em certas regiões nervosas, despertando no mesmo instante as partes genitais. Estas regiões irritadas dilatam-se com a semente, donde nasce a vontade de a derramar no objecto para o qual tende o cruel desejo. O corpo visa o objecto que feriu a alma de amor. Todos os feridos caem do lado da ferida, o sangue jorra do lado donde veio o golpe, e o sangue vermelho cobre o inimigo se ele está ao seu alcance. O mesmo acontece com o homem que recebeu os golpes de Vénus: quer o dardo seja lançado por um adolescente de membros femininos ou por uma mulher cujo corpo emite o amor, o homem tende para o autor da ferida, arde no desejo de se unir a ele e de projectar nesse corpo o humor saído do seu: porque o desejo mudo anuncia o prazer.

Eis o que Vénus é para nós. Dela vem o nome do amor. É assim que Vénus destila no coração as primeiras gotas do prazer ao qual succede uma gelada inquietação.

L. IV, 1037-1060.

A libertinagem.

Nada mais senão banquetes em que a comida e a decoração rivalizam em requinte, nada mais que jogos, taças continuamente cheias, perfumes, coroas, grinaldas. Em vão.

Da própria fonte das voluptuosidades surge qualquer coisa de amargo que aperta a garganta, até nas flores.

L. IV, 1033-1134.

IV — ÉTICA

Elogio de Epicuro.

Quando a vida humana era esmagada na terra sob o peso de uma religião opressiva, que mostrava das alturas das regiões celestes uma face cujo aspecto ameaçava o homem, foi um grego o primeiro que ousou erguer contra ela os seus olhos de mortal, o primeiro que ousou enfrentá-la. Nem as fábulas dos deuses, nem o raio, nem os ameaçadores trovões do céu o detiveram. Pelo contrário, mais excitaram a sua coragem, o seu desejo de ser o primeiro a forçar as portas herméticamente fechadas da natureza. Assim, arrebatado pela ardente força do seu espírito, avançou para lá das muralhas de fogo do mundo ⁽¹⁾, com o pensamento e com o espírito percorreu o todo imenso, para nos narrar, vencedor, o conhecimento do que pode e do que não

(1) As muralhas de fogo do mundo, *flammantia moenia mundi*, expressão que aparece constantemente em Lucrécio, não é simplesmente uma metáfora. Corresponde à sua concepção do mundo. Quando o mundo se formou, os elementos mais pesados manifestaram tendência para se juntar no centro e «expulsaram» os átomos do mar, dos astros, do céu. Houve como que uma emanação do éter «leve e volátil»

pode nascer, as leis que restringem o poder de cada coisa segundo limites fixos. E a religião, agora calcada pelos pés dos homens, é derrubada, e a vitória iguala-nos ao céu.

L. I, 62-79.

Tu, que pela primeira vez fizeste brotar das profundas trevas uma luz clara e iluminaste os verdadeiros bens da vida, sigo as tuas pegadas, ó glória do povo grego, e nos sinais deixados pelos teus passos poiso agora os pés, não para rivalizar contigo, mas levado pelo amor que me convida a imitar-te. Porventura pode a andorinha lutar com os cisnes, acaso podem os cabritos, com as suas patas trêmulas, igualar a corrida rápida do corcel?

Ó pai, inventor de verdade, tu prodigalizas-nos preceitos paternais; nos teus livros, ó glorioso — como abelhas sugando o pólen nos prados floridos — alimentamo-nos dessas palavras de ouro, as mais dignas de durar eternamente.

Desde que a doutrina estabelecida pelo teu espírito divino começou a proclamar a natureza das coisas, dissiparam-se os terrores do espírito, desviaram-se as muralhas do mundo e através do todo eu vejo como as coisas se cumprem. Mostram-se o poder dos deuses e as suas moradas pacíficas que os ventos não agitam, que as nuvens não molham com as suas chuvas, que a neve branca, condensada pelo frio intenso, não cobre, sempre envolvidas por um éter límpido e alegres sobre o ofuscante esplen-

que foi formar na periferia do mundo uma cintura de fogo que «tudo envolvendo num abraço ávido, fechou nos seus limites o resto das coisas» (*L. V, 450 e seguintes*). Temos um mundo concêntrico: a terra, o mar, o ar, os corpos celestes, o éter. Para o epicurismo, o éter é um corpo ígneo e subtil de que os astros «se alimentam», em sentido literal.

dor da luz. A natureza dá-lhes prazer, nada perturba a paz das suas almas.

Mas em nenhum sítio se vêem os lugares de Aqueronte, e a terra não impede que se conheçam todas as coisas que acontecem sob os nossos pés nas profundidades do vazio.

Perante estas coisas, é como se um prazer divino contaminado de horror de mim se apoderasse, quando penso que a natureza, assim descoberta pelo teu poder, se mostra, totalmente despida de véus.

L. III, 1-30.

...esse foi um deus, um deus⁽²⁾, glorioso Mommius, quem primeiro descobriu esta regra de vida a que hoje se chama sabedoria e que, pela sua ciência, subtraindo a vida a tantas tempestades, a tão densas trevas, a estabeleceu nesta calma, nesta luz tão clara...

L. V, 8-12.

(2) Este tom é habitual nos discípulos de Epicuro, a quem este aparecia como um semideus, libertador dos homens. As frequentes cerimónias dos grupos epicuristas, o banquete mensal, o aniversário do nascimento de Epicuro, eram celebradas como comemorações religiosas.

«Os discípulos ...fizeram dele um deus ...as suas palavras são para eles divinas ou celestes, por vezes mesmo oráculos ...as reuniões dos discípulos são frequentes e assemelham-se às festas religiosas: juntam-se para celebrar o nascimento do mestre... É aliás à maneira dos que se propunham fazer aceitar aos Gregos novos deuses que ele se apresenta em Atenas; tem consigo estrangeiros, mulheres, escravos. Como os mais notáveis de entre eles, Epicuro quer libertar aqueles a quem se dirige da sua miserável situação e salvá-los.» (PICAVET: *Rapports de la philosophie et de la religion en Grèce* in *Revue d'histoire des religions*, 1893, pp. 342-343).

A separação epicurista.

— Quando se pretende conseguir um abrigo contra os ataques dos homens, é conforme à natureza tudo o que serve este fim.

— Alguns procuraram a reputação e a glória, pensando conseguir assim a segurança em relação aos outros homens. Se a sua vida for segura, obtiveram o bem a que a natureza aspira; mas se não o for, por certo não possuem aquilo por que a princípio lutaram por instinto da natureza.

— A fonte mais pura de segurança em relação aos homens, assegurada dentro de certos limites por uma força de expulsão, é de facto a imunidade que resulta de uma vida tranquila e do afastamento do mundo ⁽³⁾.

— Aqueles que alcançaram a segurança total ao lado dos seus vizinhos, vivem juntos com muito agrado, porque têm uma confiança mútua sincera; e quando desfrutaram da mais completa intimidade, não choram a partida prematura de um amigo morto, como se ele fosse de lamentar ⁽⁴⁾.

D. P., 6, 7, 14, 40.

(3) A ideia essencial é aqui a segurança em relação aos homens, *asphaleia ex anthrôpôn*, que é absolutamente necessário obter. É uma empresa em conformidade com o instinto natural. Mas não se deve acreditar que a força baste para a proteger dos homens ela pode ter alguma importância, mas não é tudo. A verdadeira segurança nasce da separação, do afastamento.

(4) Com esta sentença terminam as *Doutrinas principais*. Ela resume o comportamento social do epicurista. Uma vez conquistada a segurança, pode viver-se numa comunidade íntima e amiga em que não se chora a morte daquele que morre, porque se sabe que «a morte não é nada para ele». É um breve esboço da vida no jardim.

É necessário libertarmos-nos da prisão das ocupações e da política (5).

Fr. A., 58.

Dissimula a tua vida (6).

Fr. B., 86.

A felicidade e o desejo.

O prazer como finalidade da acção.

Devemos considerar que, entre os desejos, uns são naturais, os outros falsos; que entre os desejos naturais, uns são necessários, os outros simplesmente naturais. Entre os que são necessários, uns são-no à felicidade, outros ao repouso do corpo, e outros à própria vida (7). É a correcta compreen-

(5) Veja a *Vida de Epicuro*, de DIOGENES LAERCIO (X, 119): «O sábio... não fará política, como está dito no primeiro livro *Sobre as vidas*.»

«Quando Epicuro diz que é preciso fazer tudo para atingir o prazer, exclui o sábio dos cargos e da actividade pública e afirma que é necessário apenas viver para si.» (*Commenta Lucani*, II, 380. In USENER, *Epicurea*, p. 8.)

«Não falo dessa filosofia que colocou o cidadão fora da pátria e os deuses fora do mundo.» (SENECA: *Epîtres*, 90, 95.)

(6) É o famoso princípio epicurista contra o qual Plutarco escreveu um tratado inteiro. Será retomado pela poesia latina, por Horácio e por Ovídio. Horácio dirá:

«Não viveu mal aquele cujo nascimento e cuja morte passaram despercebidos.» (*Epîtres*, I, 17, 10.)

«Acredita-me, aquele que se escondeu bem, viveu bem.» (*Tristes*, III, 4, 26.)

Reencontrar-se-á o preceito epicurista em Floriano:

«Para vivermos felizes, vivamos escondidos.»

(7) A distinção dos desejos é tradicional na filosofia grega. Veja PLATAO: *República*, II, 357, e ARISTÓTELES, *Ética*, III, 86. Mas Epicuro dá um conteúdo particular à divisão. Há desejos necessários à preservação da vida (ali-

são destas coisas que permite relacionar toda a escolha e toda a aversão com a saúde do corpo e a ataraxia da alma, pois aí reside o objectivo da vida feliz. Porque actuamos sempre para evitar a dor física e o medo. E quando o conseguimos, toda a tempestade da alma se dissipa, já que o ser vivo deixa de ter de vagabundear como que em perseguição de qualquer coisa ausente, deixa de ter de procurar qualquer outra coisa com a qual cumular o bem do corpo e o bem da alma. Porque só temos necessidade do prazer quando sofremos com a sua ausência; mas quando não sofremos, não temos de maneira nenhuma necessidade do prazer. E é por isso que dizemos que o prazer é o princípio e o fim da vida feliz. Porque é ele que nós reconhecemos

mentação, abrigo), outros, ao repouso do corpo (ausência de dor), e outros ainda necessários à felicidade espiritual (o fim do terror). Vê-se toda a importância que tem a ideia do «limite» do desejo e do prazer. Cícero resume assim a doutrina:

«Os desejos são insaciáveis. Não só perturbam homens isolados, mas as famílias, e mesmo o próprio Estado. Dos desejos nascem as dores, as dissensões, as discórdias, as sedições, as guerras, e não se manifestam apenas exteriormente, em cegos choques exteriores, mas no próprio fundo da alma, onde se opõem e lutam. Daí resulta necessariamente uma extrema amargura da vida. Só o sábio, depois de toda a vaidade e todo o erro terem sido amputados, extraídos, pode viver sem amargura e sem terror, contentando-se com os limites naturais... Mas para os falsos desejos não é possível encontrar nem medida nem limite.» (*De finibus bonorum et malorum*, 13, 43-44.)

Confronte-se ainda em Diógenes Laércio a citação de um epigrama de Ateneu:

«Os homens fatigam-se em pobres buscas; ávidos de lucros, dão bom acolhimento à guerra e à luta. As suas ilusórias fantasias conduzem-nos por intermináveis atalhos. Mas a riqueza natural é contida em bem estreitos limites. Esta verdade, aprendeu-a o sábio filho de Neócles junto das Musas ou da trípole sagrada de Pítia.» (X, 12.)

como sendo o bem primitivo e natural, e é a partir dele que toda a escolha e toda a aversão se determinam, e é a ele que regressamos sempre, medindo todos os bens pelo cânon do sentimento.

E porque o prazer é o bem primitivo e natural⁽⁸⁾, não escolhemos indiferentemente qualquer prazer, desprezando mesmo muitos dos prazeres quando é maior o mal-estar que se lhes segue; e parece-nos que muitas dores são preferíveis aos prazeres, quando um prazer que as excede nos vem de as havermos longamente suportado. Todo o prazer é portanto bom devido à sua ligação natural connosco, embora nem todo o prazer seja de procurar. Do mesmo modo, toda a dor é um mal, e no entanto nem toda a dor é de natureza tal que seja necessário evitá-la. É pela comparação e por um exame das vantagens e dos inconvenientes que se devem julgar todas estas coisas. Pois há casos em que tratamos o bem como um mal e, reciprocamente, o mal como um bem⁽⁹⁾.

Consideramos também a autarcia⁽¹⁰⁾ um grande bem — não para que possamos contentar-nos sem-

(8) O prazer é a finalidade da vida. Aqui Epicuro difere por exemplo dos Cirenaicos, para quem o prazer era positivo. Em Epicuro a felicidade não é propriamente uma sucessão de actos, mas a consciência de uma vida sem dor nem angústia.

(9) Trata-se, por conseguinte, de uma espécie de cálculo dos prazeres onde intervém como factor importante a consideração das suas consequências. Há nisto qualquer coisa que faz lembrar a aritmética dos prazeres dos utilitaristas ingleses do século XVIII. Se bem que Epicuro sustente o valor absoluto do prazer, este cálculo conduz geralmente a um ascetismo.

(10) A autarcia (*autarkeia*), a «suficiência», é uma ideia central na ética epicurista.

Segundo esta noção, a disciplina dos desejos dispensa o recurso ao mundo exterior, em particular aos esforços da

pre com poucas coisas, mas a fim de nos ser possível contentarmo-nos com pouco se a abundância nos faltar — verdadeiramente crentes de que aqueles que encontram na abundância os mais doces prazeres são os que menos necessidade têm dela, e de que tudo o que é natural é fácil de obter, ao contrário do supérfluo, que não o é. E os sabores simples dão-nos um prazer igual ao de um regime sumptuoso, quando desaparece a dor que a necessidade engendra; e o pão e a água produzem o maior prazer, quando aquele que deles tem necessidade os leva aos lábios. O hábito dos regimes simples e sem exageros dá-nos plena saúde e torna o homem atento às aplicações úteis da vida; e quando, uma vez por outra, temos acesso ao luxo, esse hábito adquirido melhor nos predispõe a gozá-lo e a não temer a má fortuna.

Quando dizemos portanto que o prazer é a finalidade, não nos referimos aos prazeres dos pródigos ou aos prazeres da sensualidade, como pensam aqueles que não nos conhecem, os que se nos opõem ou nos compreendem mal; referimo-nos à ausência de dor física e à ataraxia da alma ⁽¹¹⁾. Pois não são por certo as bebidas, os banquetes, a posse dos efêbos e das mulheres, o sabor dos peixes e das outras iguarias exibidas na mesa do rico que tor-

vida social. Há ainda esta ideia bastante cínica de que os «ganhos inesperados» dão tanto mais alegria quanto não os procurámos.

Acrescentemos que traduzimos *autarkeia* por «autarcie» (autarcia), termo cujo uso se vulgarizou após uma longa confusão com «autarchie» (autarquia), embora a transcrição mais exacta fosse «autarkie», empregue nomeadamente por Lucien Febvre.

(11) Ao explicar a natureza do verdadeiro prazer, Epicuro responde nitidamente aos seus adversários. Sempre foi violenta a calúnia contra os «porcos da vara de Epicuro».

nam a vida agradável, mas sim uma inteligência capaz de encontrar razões justas de escolha e de aversão, e a recusa das opiniões falsas, causa principal da angústia das almas.

A prudência.

O princípio de tudo isto e o primeiro balanço é a prudência. É por isso que a prudência é mais preciosa ainda do que a filosofia ⁽¹²⁾. Dela nascem todas as outras virtudes, é ela que ensina que não é possível viver agradávelmente sem viver prudentemente, honradamente e com justiça, assim como não é possível viver prudentemente, honradamente e com justiça, sem viver agradávelmente. Porque as virtudes estão naturalmente ligadas à vida agradável, e a vida agradável, é inseparável das virtudes. Haverá homem mais feliz do que aquele que pensa com respeito nos deuses e se libertou para sempre dos terrores da morte, que meditou na finalidade da natureza e compreendeu que o limite dos bens é fácil de atingir e satisfazer enquanto que o curso dos males é breve ou pouco doloroso, que se ri do destino de que alguns fizeram o senhor de todas as coisas ⁽¹³⁾? Ele pensa que é em nós que reside o poder principal de determinar os acontecimentos, alguns dos

(12) Trata-se do método que permite atingir o verdadeiro prazer. O instinto não basta para determinar as «escolhas» e as «aversões». É necessário pensar. E Epicuro apela para o velho termo *phronêsis*, que designa a sabedoria prática, a «prudência», em oposição a *sophia*, a sabedoria especulativa, a «filosofia». Há aqui, além disso, como que um esforço para regressar aos valores tradicionais da moralidade: Epicuro pensa sempre nos seus adversários. Quer fazer-se passar por menos original do que é de facto.

(13) Parece clara a alusão à doutrina estóica do Destino, do *eimarmenê*.

quais surgem por necessidade, alguns por acaso, dependendo de nós todos os outros: porque se a necessidade não pode entrar em linha de conta, ele vê que o acaso é inconstante, mas que aquilo que depende de nós não está sujeito a nenhum senhor, e é precisamente isto que merece elogio ou reprovação. Porque na verdade melhor seria acreditar nos mitos acerca dos deuses que ser escravo do destino dos físicos: a primeira alternativa pressupõe, com efeito, uma esperança de apaziguar os deuses pelo culto, ao passo que a segunda implica uma necessidade inexorável. Quanto ao acaso, o sábio não considera um deus como o faz a maioria dos homens (pois nos actos de um deus não há qualquer espécie de desordem), nem uma causa incerta (de todas as coisas): porque não acredita que o bem e o mal sejam dados por acaso ao homem para construir uma vida feliz; acredita, no entanto, que o acaso proporciona ocasiões de grande bem e de grande mal. Pensa, pois, que é preferível ser racionalmente infeliz a ser irracionalmente feliz. Porque no domínio da acção, é preferível o malogro do que foi bem calculado, ao êxito por acaso do que não foi calculado.

Medita pois dia e noite nestas coisas e em todas as outras que com elas se relacionam, contigo mesmo e com um companheiro semelhante a ti; e nunca te sentirás perturbado, quer te encontres desperto ou adormecido, mas viverás como um deus entre os homens. Porque um homem que vive rodeado de bens imortais não é semelhante a uma criatura mortal.

Carta a Meneceu, 127-135

O ensino de Epicuro.

Atenas, a do nome glorioso, foi a primeira que distribuiu pelos mortais infelizes os frutos das colheitas,

renovou a vida, instituiu leis; foi também a primeira que dispensou as doces consolações da vida, ao engendrar o homem de grande génio, cujos lábios verídicos deram resposta a todas as coisas. Ele morreu, mas as suas divinas invenções espalharam ao longo dos anos a sua glória que doravante se ergue até ao céu.

Ele viu que tudo o que era reclamado pelas necessidades da vida estava mais ou menos assegurado aos mortais, que a sua existência estava, na medida do possível, ao abrigo do perigo; viu que os poderosos transbordavam de riquezas, de honra e de glória, e se vangloriavam do bom nome dos seus filhos, e que no entanto, no íntimo de si próprios, tinham corações angustiados que atormentavam sem repouso a vida do espírito e o arrastavam a furiosas lutas. Compreendeu que todo o mal vinha do próprio vaso, cujos defeitos deixavam fugir tudo o que nele se vertia, mesmo os próprios bens, quer porque, sendo permeável e sem fundo, era insusceptível de se encher, quer porque o gosto infecto de que ele o sentia impregnado corrompia tudo o que continha.

Pelas suas palavras verídicas, purificou pois os corações, fixou limites aos desejos e aos terrores, definiu esse soberano bem para o qual todos nós tendemos, e mostrou-nos o caminho mais curto e mais direito pelo qual pudéssemos atingi-lo. Mostrou tudo o que havia de infelicidade nas coisas humanas, como ela se produz e desaparece sob formas diversas, por acidente ou por causa natural, segundo a ordem estabelecida pelo universo; ensinou por que portas é necessário sair para a afastar e mostrou que é quase sempre sem razão que o género humano rola no peito as tristes vagas dos seus tormentos. Como as crianças que tremem e se atemorizam com tudo nas trevas densas, nós receamos em plena luz

coisas que não são mais terríveis do que aquelas que as crianças temem e vêem aproximar-se durante a noite.

Não são os raios do sol, as flechas faiscantes da luz que devem dissipar este terror e estas trevas espirituais, mas sim o rosto da natureza e a sua explicação.

L. VI, 1-41.

Quadro da sabedoria.

Quando no alto mar os ventos agitam as águas, é doce contemplar da terra as grandes provações de outrem. Não porque o sofrimento do homem seja um prazer, mas porque é doce ver a que males nós próprios escapamos.

É doce olhar os grandes embates da guerra que se desenrolam nos campos, enquanto nós estamos ameaçados. Mas nada é mais doce do que viver nos altos lugares fortificados pela ciência dos sábios, nos lugares pacíficos de onde podemos contemplar os homens que procuram às cegas o caminho da vida, que rivalizam em génio e em nobreza, que de noite e de dia se esforçam, num trabalho sem igual, por chegarem ao cume da fortuna ou por se apoderarem do poder.

O espíritos miseráveis dos homens, ó corações cegos, em que trevas, em que perigos se passa esta coisa pouca que é a vida! Ignoras o que a natureza grita? Não sabes que ela somente quer para o corpo a ausência de dor, e para o espírito apenas o sentimento de bem-estar, sem inquietação e sem angústia?

O corpo precisa de pouca coisa: tudo o que suprime a dor pode trazer-lhe muitas delícias. A própria natureza não reclama então nada de mais agradável: se não há nas casas estátuas douradas de jovens segurando nas suas mãos direitas lâmpadas acesas para iluminar as orgias da noite, se a casa

não brilha de prata, não explode em ouro, se as cítaras não fazem ressoar as salas enfeitadas com lambris e dourados, basta que, estendidos entre amigos na erva elástica, à beira de água corrente, sob os ramos de uma grande árvore, possamos com pouco custo alimentar agradavelmente os nossos corpos, sobretudo quando o tempo é risonho e a estação cobre de flores a erva verde. E as febres ardentes não abandonam mais depressa um corpo estendido sobre bordados ou sobre a púrpura do que um corpo deitado sobre uma manta plebeia.

Já que para o nosso corpo os tesouros não são de utilidade nenhuma, nem o nascimento, nem a glória do trono para o resto, devemos pensar que não são mais úteis para o espírito. Por acaso ao veres as tuas legiões desenvolver com ardor no Campo de Marte as imitações da guerra, sustentadas por numerosas reservas, por uma poderosa cavalaria, providas em cada partido das mesmas armas e animadas pela mesma coragem, ao veres a frota manobrar febrilmente ao largo, — será que as superstições fogem aterrorizadas por estas coisas, será que os terrores da morte abandonam o teu peito, deixando-o livre e liberto da angústia?...

L. II, 1-46.

Moral da autarcia.

Se no entanto governássemos a vida de acordo com a verdadeira razão, a grande riqueza para o homem seria viver contente com pouco: nunca há carência desse pouco. Mas os homens quiseram-se célebres e poderosos a fim de que a sua fortuna estivesse assente sobre um sólido fundamento e pudessem viver uma vida opulenta e tranquila. Em vão, porque lutando para chegar às mais altas honrarias, encheram de perigos o caminho da vida. E

mesmo no cimo, a inveja fulmina-os como o raio e lança-os vergonhosamente no terrível Tártaro. Porque a inveja, como o raio, incendeia sobretudo os altos lugares e o que se eleva acima do cume. Vale mais obedecer pacificamente do que querer submeter o mundo ao seu império e deter o poder real. Que suem o seu suor de sangue, que se esgotem nas suas batalhas vãs no caminho estreito da ambição, já que não têm gosto senão pela boca de outrem e escolhem mais por ouvir dizer do que pelas suas próprias sensações...

L. V, 1117-1134.

A dor.

A dor da carne não dura sempre: a mais aguda é muito breve, e mesmo o que excede o prazer da carne não continua durante muitos dias. Mas a doença crónica comporta ainda a predominância do prazer da carne sobre a dor ⁽¹⁴⁾.

D. P., 4.

Todo o sofrimento do corpo é desprezável, porque o que provoca uma dor aguda dura pouco, e o que dura muito provoca apenas uma dor moderada.

Fr. A., 4.

⁽¹⁴⁾ Esta fórmula é o quarto preceito do «quádruplo remédio» (*tetrapharmakon*) que resumia o ensino de Epicuro: o conhecimento exacto da natureza dos deuses e da morte, e a definição do prazer e da dor permitem atingir a paz da alma (*ataraxia*) e a paz do corpo (*aponia*). Estas fórmulas sobre a brevidade das dores agudas e a mediocridade dos longos sofrimentos repetem-se constantemente nos textos de Epicuro e dos seus comentadores. Há por detrás de toda esta teoria da dor a ideia de que qualquer sofrimento físico pode ser anulado por uma alegria intelectual. Somos levados a pensar na teoria do tempo do doente Marcel Proust. Trata-se de uma espécie de «exercício espiritual».

As dores intensas rapidamente põem termo à vida; as dores que se suportam durante muito tempo nunca são severas.

Fr. B., 64.

Uma dor excessiva far-te-á morrer.

Fr. B., 65.

O optimismo naturalista ⁽¹⁵⁾.

A riqueza natural é ao mesmo tempo limitada e facilmente acessível; a das falsas imaginações estende-se até ao infinito.

D. P., 15.

⁽¹⁵⁾ Ideia essencial do epicurismo (Veja *Carta a Meneceu*): para satisfazer a natureza, pouco é necessário e esse pouco facilmente se possui. Mas nunca serão satisfeitos os desejos infinitos dos que não são sábios. Assemelham-se a Titã e às Danaides. (Veja LUCRÉCIO, V, 1117-1119.) Por isso toda a acção deve ser calculada em relação à natureza, cuja finalidade é precisamente o prazer (*ataraxia* e *aponia*): quando nos contentamos com os critérios vulgares de honra, prudências e justiça, corremos o risco de nos afastarmos muito desta finalidade. O sábio deve ser consequente consigo mesmo.

Dai a classificação dos desejos, clássica no epicurismo. Há, por outro lado, a ideia de que o prazer é um objectivo «natural». «Todo o animal, logo que nasce, deseja o prazer e regozija-se nele, como se fosse o supremo bem, detesta a dor como supremo mal, e faz tudo o que pode para a afastar de si. E age assim em conformidade com a sua natureza, não depravada ainda, mas deliberando em toda a sua pureza e integridade. Por isso ele [Epicuro] nega que seja necessário o raciocínio e a discussão para procurar o prazer e fugir à dor: pensa que isto se sente, como o calor do fogo, a brancura da neve, a doçura do mel.» (CÍCERO: *De finibus bonorum et malorum*, 19, 30-31.)

Veja ainda SEXTUS EMPIRICUS: *Hypotyposes*, 111, 194 (e USENER: 397, 398, 399).

Se, em todas as circunstâncias, em vez de submeter os vossos actos à finalidade da natureza, escolherdes qualquer outro critério mais próximo, quando tiverdes que escolher ou evitar, os vossos actos não serão conformes aos vossos princípios.

D. P., 25.

Entre os desejos, alguns são naturais [e necessários, outros naturais] mas não necessários, e outros, nem naturais nem necessários, mas devidos a falsas imaginações.

D. P., 29.

Não devemos violentar a natureza, mas obedecer-lhe; e obedecer-lhe-emos se satisfizermos os desejos necessários, mesmo os desejos físicos, quando não nos prejudicam. Recusaremos estritamente os desejos prejudiciais.

Fr. A., 21.

A natureza é fraca em relação ao mal, mas não em relação ao bem; porque ela é salva pelos prazeres, mas destruída pelas dores.

Fr. A., 37.

Demos graças à ditosa natureza, que tornou facilmente acessível tudo o que é necessário, e que tornou desnecessário tudo o que é dificilmente acessível.

Fr. B., 67.

É frequente encontrar um homem pobre em relação à finalidade natural da vida e rico em fúteis imaginações. Porque nenhum destes loucos se contenta com aquilo que tem, mas choram o que não

têm. A semelhança do homem febril, que tem sempre sede devido à gravidade do seu mal, e deseja as coisas mais perniciosas, assim aqueles cujo espírito está enfermo conhecem sempre a pobreza: a sua avidez submerge-os em desejos sempre mudáveis.

Fr. B., 68.

O prazer.

O limite quantitativo dos prazeres é a supressão do que é doloroso. Onde quer e sempre que o prazer esteja presente, não há dor física nem dor moral, nem uma e a outra juntas ⁽¹⁶⁾.

D. P., III.

Temos necessidade do prazer quando a sua ausência nos é penosa. Mas se esta ausência não nos custa, mesmo quando estamos em condições de sentir, não temos necessidade do prazer. Porque não é o prazer saído da natureza que produz o mal, mas antes o desejo associado a estas falsas imaginações.

Fr. B., 60.

A total supressão de um grande mal dá origem a uma alegria invencível. É esta a natureza do bem; é

(16) É a terceira fórmula do *tetrapharmakon*. Epicuro responde em primeiro lugar aos Cirenaicos e à sua afirmação de que a supressão da dor é apenas a primeira fase do prazer, o qual é além disso um «movimento» (*kinêsis*). Critica em seguida a teoria platónica dos «prazeres mistos» (*miktai êdonei*) que contêm um elemento de dor. O prazer é absolutamente puro. Na prática, o prazer cirenaico exige mais que o prazer epicurista: um banquete em vez de pão.

necessário compreendê-la correctamente e respeitá-la, e não andar a discorrer em vão sobre o bem ⁽¹⁷⁾.

Fr. B., 61.

A origem e a raiz de todo o bem residem no prazer do ventre ⁽¹⁸⁾: mesmo a sabedoria e a cultura devem ser relacionadas com ele.

Fr. B., 59.

Pensa que é natural que quando a carne grita, a alma grite também. A carne grita para ser libertada da fome, da sede e do frio. É duro para a alma conter estes gritos, e perigoso para ela desdenhar o apelo da natureza em nome da sua autonomia habitual.

Fr. B., 44.

A carne grita para que a libertem da fome, da sede, e do frio. Porque se um homem possui esta segurança e pode esperar possuí-la ainda, rivaliza em felicidade com o próprio Zeus.

Fr. A., 33.

(17) Se o bem é a supressão de um mal, o maior bem é a supressão do maior mal. É um ataque contra Aristóteles e seus discípulos, cuja análise do prazer era excessivamente subtil. Há em grego um jogo de palavras com *peripatê* e *peripatéticos*.

(18) Esta frase era célebre e provocou um escândalo tremendo na antiguidade. Certas pessoas nunca apreciaram a franqueza do materialismo. No entanto o raciocínio é simples: a sabedoria, é a paz da alma; mas a paz da consciência tem por condição a ausência de dor física; ora, para que o corpo não sofra, é em primeiro lugar necessário que se alimente. Epicuro exalta o estômago na mesma medida em que o materialismo moderno exalta a técnica quando afirma que o desenvolvimento da técnica é uma condição do socialismo. Os dois fragmentos seguintes comentam claramente a ideia central de Epicuro.

Quando a dor que nasce da necessidade é suprimida, o prazer da carne não aumenta mas varia sómente. Quanto ao prazer moral, o seu limite tem origem no conhecimento racional desses prazeres e das emoções que lhes estão associadas, e que causavam ao espírito o maior medo ⁽¹⁹⁾.

D. P., 18.

Um tempo infinito não contém um prazer maior do que um tempo limitado, se medirmos racionalmente os limites do prazer ⁽²⁰⁾.

D. P., 19.

A carne não conhece limites para o prazer e pede um tempo ilimitado para o conseguir. Mas o espírito, uma vez atingida a compreensão racional do bem último da carne e dos seus limites, e dissipados os terrores em relação ao futuro, dá-nos a vida completa e já não temos necessidade de um tempo infinito. O espírito não evita o prazer; e quando as circunstâncias tornam iminente o abandono da vida, ele não se aproxima do fim como se tivesse falhado a vida melhor ⁽²¹⁾.

D. P., 20.

⁽¹⁹⁾ A quantidade do prazer é duplamente limitada: para o corpo e para o espírito, há um limite para lá do qual o prazer não cresce, e pode apenas ser diversificado. Este limite é para o corpo a *aponia* e para o espírito a *ataraxia*.

⁽²⁰⁾ O princípio é importante: serve para criticar a ideia de uma imortalidade desejável.

⁽²¹⁾ Contra os Cirenaicos, que defendiam a teoria da acumulação dos «momentos de prazer». Para Epicuro, a carne, que é o corpo menos o espírito, pode conhecer sensações, mas não raciocinar sobre elas. Toda a sensação é pois percebida como qualquer coisa susceptível de ser indefinidamente aumentada e indefinidamente prolongada. Esta é a base da acção do «libertino». Mas o espírito sabe que há um limite. A totalidade do prazer pode portanto ser

Nenhum prazer é em si uma coisa má: mas os meios de obter certos prazeres arrastam dores infinitamente maiores do que os prazeres (22).

D. P., 8.

Se todos os prazeres pudessem ser intensificados de maneira a durarem e a actuarem sobre o organismo inteiro ou sobre as partes mais essenciais da nossa natureza, os prazeres não difeririam uns dos outros.

D. P., 9.

Se as coisas que produzem os prazeres dos libertinos pudessem dissipar os terrores espirituais em relação aos fenómenos celestes, à morte e às suas dores, e ensinar os limites dos desejos, não teríamos razão alguma para os censurar: porque mergulhariam em prazeres de todas as origens e nunca teriam essas dores físicas ou morais que são o mal da vida.

D. P., 10.

Dizes-me que o agulhão da carne te torna demasiado ardente nos prazeres do amor. Mas se não infringes a lei e os bons costumes, se não prejudicas

atingida no tempo limite da vida. Ou melhor, o verdadeiro prazer é completamente independente da consideração do aspecto temporal. O prazer do sábio é como um bem imortal. Quando se morre, nada se deixou pois escapar.

(22) Estes fragmentos e aqueles que se seguem introduzem a ideia do cálculo dos prazeres ou da apreciação dos prazeres pelas suas consequências. Esta ideia é expressa por Epicuro por exemplo nestes termos:

«Em face de todos os desejos, é necessário colocar esta pergunta: que me acontecerá se o objecto do meu desejo for cumprido, e se não, que acontecerá?» (*Fr. A., 71.*)

os teus vizinhos, se não fazes mal nem ao teu corpo nem à tua alimentação, segue à vontade a tua inclinação. No entanto, não é possível deixar de se chocar com um ou outro destes obstáculos: porque os prazeres do amor nunca fizeram bem a um homem. Muito felizes aqueles a quem esses prazeres nunca fizeram mal ⁽²³⁾.

Fr. A., 51.

Eu não sei como conceber o bem, se afastar os prazeres do gosto, os prazeres do amor, os prazeres do ouvido e as emoções agradáveis que causa à vista uma forma bela.

Fr. B., 10.

Escarro na beleza e nos seus vãos admiradores, quando ela não produz nenhum prazer.

Fr. B., 79.

Não é o estômago que é insaciável, como é costume dizer-se; é a falsa opinião de que o estômago exige para se saciar quantidades ilimitadas que cria essa ideia errada.

Fr. A., 59.

A ataraxia e a ausência de dor física são prazeres estáticos, mas a alegria e a exultação são considerados prazeres activos que implicam movimento ⁽²⁴⁾.

Fr. B., 1.

A estabilidade do bem-estar físico e a esperança segura da sua duração trazem para aquele que as

⁽²³⁾ Fragmento de uma carta a um discípulo.

⁽²⁴⁾ Epicuro opõe a sua doutrina à dos Cirenaicos.

pode calcular exactamente a maior e a mais pura das alegrias.

Fr. B., 11.

A autarcia e a liberdade.

Aquele que aprendeu os limites da vida sabe que o que suprime a dor nascida da necessidade e torna a vida total é fácil de obter: de maneira que não tem necessidade de acções que impliquem a luta ⁽²⁵⁾.

D. P., 21.

A pobreza, quando a medimos com a finalidade da natureza, é uma grande riqueza, mas a riqueza sem limites é uma pobreza.

Fr. A., 25.

A autarcia é a maior das riquezas.

Fr. B., 70.

Nada satisfaz o homem que não se satisfaz com pouco.

Fr. B., 69.

A felicidade e a beatitude não são produtos da moderação dos sentimentos e de uma atitude da riqueza, ou de uma alta condição, ou dos cargos, ou dos poderes, mas da ausência de dor, da moderação dos sentimentos e de uma atitude de alma que impõe os limites ordenados pela natureza.

Fr. B., 85.

(25) Trata-se da ideia essencial de que é preciso evitar as lutas pela conquista da importância social ou do poder político. Veja LUCRÉCIO: *II*, 16-53; *V*, 1105-1135.

A necessidade é o mal, mas não há necessidade de viver sob o domínio da necessidade.

Fr. A., 9.

Uma vida livre não pode adquirir muitas posses, porque não é fácil consegui-lo sem servilismo em relação à multidão e aos reis, mas essa vida possui todas as coisas numa constante abundância. E se por acaso ela obtém grandes posses, é fácil distribuí-las e conseguir a gratidão dos seus vizinhos.

Fr. A., 67.

O acaso apenas incomoda o sábio em poucas coisas: nos maiores e mais importantes problemas, a razão comandou, e durante toda a vida comanda e comandará.

D. P., 16.

É vão pedir aos deuses o que um homem pode por si próprio adquirir.

Fr. A., 65.

O sábio, depois de se ter acostumado a ser pobre, sabe melhor dar do que receber, tão grande é o tesouro de autarcia que encontrou.

Fr. A., 44.

A natureza feliz e imortal ignora a perturbação e não a causa a outrem, de modo que a cólera e a condescendência nunca a entravam, porque estas coisas só se encontram nos fracos ⁽²⁶⁾.

D. P., I.

(26) É o primeiro preceito do *tetrapharmakon*.

O maior fruto da autarcia é a liberdade.

Fr. A., 77.

Nem a posse da riqueza, nem as honras, nem o respeito da multidão, nem tudo o que está ligado a desejos sem limites pode pôr fim à inquietação espiritual ou criar a alegria.

Fr. A., 81.

A injustiça (27)

A injustiça não é um mal em si: ela só é um mal porque tememos não poder escapar àqueles que são encarregados de punir tais atentados.

D. P., 34.

— É impossível àquele que falta secretamente aos termos de um contrato acreditar que evitará a descoberta dessa falta. Mesmo que o conseguisse mil vezes. Porque até na hora da sua morte não estaria seguro de escapar verdadeiramente.

D. P., 35.

(27) Nem a justiça nem a injustiça existem em si. Elas só têm sentido em relação à segurança. Pode admitir-se a possibilidade de o prazer ser atingido por uma injustiça. Mas como existem contratos, e sanções contra quem os viola, nunca se está seguro de não ser apanhado. Não se conquistou pois a segurança. A teoria é inteiramente cínica e está de acordo com toda a sociologia epicurista cujos princípios essenciais são o medo e a vontade de escapar ao medo. Em relação a este assunto, podemos evocar Hobbes mais uma vez.

Um homem que causa medo não pode ser idemne ao medo.

Fr. 84.

A violência e a injustiça são como armadilhas: venham de onde vierem, regressarão sempre sobre o seu autor. E não leva facilmente uma vida calma e pacífica aquele que violou pelos seus actos os contratos colectivos da paz. Ainda que se esconda dos deuses e dos homens, não poderá acreditar que o acto permaneça eternamente desconhecido.

L. V, 1152-1157

A amizade ⁽²⁸⁾.

De todas as coisas que a sabedoria adquire para alcançar a beatitude na vida, a mais importante é sem dúvida a posse da amizade.

D. P., 27.

Toda a amizade é boa em si mesma, se bem que proceda da necessidade de ser socorrido.

Fr. A., 23.

Não é propriamente o auxílio dos nossos amigos que nos auxilia, mas a nossa confiança nesse auxílio.

Fr. A., 34.

⁽²⁸⁾ Epicuro, severo quanto ao amor, exalta a amizade. Sem qualquer altruísmo, simplesmente porque a amizade satisfaz uma necessidade. Cada qual deve cultivá-la para seu próprio prazer. Ela é ainda um meio de segurança em relação aos outros homens: os nossos amigos proteger-nos-ão.

A amizade dança à volta do mundo, gritando-nos que despertemos para a felicidade.

Fr. A., 52.

Uma alma nobre ocupa-se com a sabedoria e a amizade: uma é um bem mortal, a outra um bem imortal.

Fr. A., 78.

A morte.

Habitua-te a crer que a morte nada é para nós. Porque todo o bem e todo o mal residem na sensação, e a morte é a privação de sensação. Logo, o conhecimento desta verdade, isto é, de que a morte nada é para nós, torna-nos aptos a gozar esta vida mortal, não porque lhe acrescente uma duração infinita, mas porque nos liberta do desejo de imortalidade. Pois nada há de terrível na vida para aquele que compreendeu que nada há de terrível no facto de não viver. Pronunciamos palavras vazias quando afirmamos temer a morte, não porque será dolorosa quando chegar, mas porque é doloroso esperá-la. Seria vão o temor produzido pela espera de uma coisa que, actual e real, não causa mal algum. Assim a morte, considerada o mais terrível de todos os males, nada é para nós, visto que, enquanto vivermos, a morte não nos acompanha, e quando vier nós já não existimos. Por conseguinte, ela não interfere nem com os vivos nem com os mortos: para os primeiros, ela não existe; para os mortos, já não existe.

Mas a multidão, ora evita a morte como o maior dos males, ora a deseja como uma trégua dos males da vida. O sábio não procura furtar-se à vida nem teme o seu fim, porque a vida não o ofende e a

ausência de vida não lhe parece um mal. E, do mesmo modo que em relação ao alimento ele não procura simplesmente a maior quantidade, mas a mais agradável, assim ele não procura gozar o mais longo período de tempo, mas o mais agradável.

E aquele que aconselha o jovem a viver bem e o velho a acabar bem é estúpido, não só porque a vida é desejável, mas também porque é o mesmo treino que ensina a bem viver e a bem morrer. Mais louco, no entanto, é aquele que afirma que é bom não nascer ou, «uma vez nascidos, apressarmos-nos a franquear as portas da morte». Pois se afirma isto com convicção, por que motivo não deixa ele a vida? Ser-lhe-ia lícito fazê-lo, se o que diz correspondesse a uma firme resolução. Se o diz por brincadeira, fala em vão no meio de homens que não o escutam.

Devemos lembrar-nos de que o futuro não nos pertence mas ao mesmo tempo não nos é totalmente estranho, a fim de não o esperarmos com uma certeza absoluta, e de não perdermos absolutamente a esperança na sua vinda.

Carta a Meneceu, 124-127.

... Não deveremos dar tréguas a este medo de Aqueronte que, entranhado no homem, perturba a sua vida, tinge tudo com as negras cores da morte e nenhum prazer deixa límpido e puro.

Os homens dizem por vezes que as doenças são mais terríveis que a morte, a vergonha mais terrível que o Tártaro; afirmam saber que a natureza da alma é feita de sangue, ou de vento, consoante as fantasias de cada um, e que não têm necessidade das nossas razões. Mas verás que tudo isto são presunçosos ditos de gabarolas e não corres-

pondem a uma convicção real. Expulsos da sua pátria, banidos para longe do olhar dos homens, desonrados por um crime infamante, oprimidos, enfim, por todas as desgraças, eles vivem, e onde quer que a sua miséria os conduza sacrificam aos mortos, degolam ovelhas negras, fazem oferendas aos deuses manes, a própria amargura da infelicidade encaminha o seu espírito para a religião. É na incerteza dos perigos que devemos apreciar o homem, é na desgraça que o conheceremos. É então que as palavras autênticas brotam do seu peito: a máscara cai e a verdade mostra-se.

E, finalmente, a cobiça, o desejo cego das honras que leva os homens miseráveis a transpor os limites do direito, a tornarem-se por vezes cúmplices e ministros de crimes, trabalhando de noite e de dia para chegar ao cume da fortuna, todas estas feridas da vida são quase sempre mantidas pelo terror da morte. Porque o desprezo infamante e a dolorosa pobreza parecem muito distantes de uma vida doce e estável, parecem residir junto às portas da morte. Então os homens, compelidos pelo seu falso terror, querem fugir a estes males e esconjurá-los para bem longe de si, aumentam a fortuna cometendo crimes, duplicam àvidamente as riquezas, acumulando homicídio sobre homicídio, alegram-se cruelmente com o funeral de um irmão, e a mesa dos seus parentes é para eles objecto de ódio e de terror.

De igual maneira é por vezes este mesmo terror que faz nascer a inveja que definha: vemos um homem poderoso, um homem que atrai os olhares e que caminha sob a aclamação das honras, e lamentamo-nos porque nós próprios nos achamos na sombra e na lama. Há homens que morrem pelas estátuas e pela glória do nome. E, no terror da morte, muitas vezes o desgosto da vida e da

luz assalta tão fortemente os homens que eles se dão voluntariamente à morte pelo excesso de angústia, esquecendo que a fonte das angústias é esse próprio terror, que é ele que persegue a virtude, que rompe os laços da amizade, que pelos seus conselhos arruína enfim a devoção. Muitas vezes os homens traíram já a sua pátria e os seus parentes ao procurarem escapar às moradas do Aqueronte.

Como as crianças que tremem e se aterrorizam com tudo na cegueira das trevas, nós tememos em pleno dia coisas que não são mais terríveis do que aquelas que as crianças receiam e vêem aproximar-se durante a noite.

Não são os raios do sol, as flechas faiscantes da luz que devem dissipar este terror e estas trevas espirituais, mas sim o rosto da natureza e a sua explicação.

L. III, 37-93.

A, morte imortal.

A morte nada é pois para nós, não nos diz respeito, já que a natureza da alma é mortal. Assim como não sentimos dor no passado, no tempo em que os Cartagineses chegavam de toda a parte para nos combater, em que o mundo sacudido pelo tumulto aterrorizador da guerra tremia de horror sob as profundas abóbadas do éter, em que os homens perguntavam quem ficaria com o domínio da terra e do mar, assim também, quando já não existirmos, quando tiver havido esse divórcio entre o corpo e a alma cuja união faz o nosso ser, já nada poderá atingir-nos nem comover-nos, a nós que já não existiremos, ainda que a terra se misture com o mar e o mar com o céu... Ainda que o tempo reúna a nossa matéria depois da morte e a recole-

que na mesma ordem que agora e nos sejam dadas mais uma vez as luzes da vida, esse acontecimento não nos tocará de maneira alguma, pois a cadeia das nossas recordações terá sido quebrada. E também agora, de maneira alguma nos importa saber o que fomos; nenhuma angústia nos toma quando pensamos nesse eu de outrora. Porque se considerarmos toda a extensão passada do tempo infinito, a infinidade dos movimentos da matéria, é fácil acreditar que estes mesmos elementos de que somos feitos já foram colocados mais de uma vez na mesma ordem que agora, sem que possamos retomar na nossa memória esse estado do passado. Entretanto, houve uma suspensão da vida e todos os movimentos se perderam ao acaso, fora das sensações. Para que a infelicidade e o sofrimento atinjam o homem, é preciso que ele próprio esteja vivo no momento em que a infelicidade o pode atingir. E já que a morte destrói esta existência e nos impede de sermos aquele a quem todos estes males ameaçariam, podemos concluir que nada há a temer na morte, que aquele que não existe não pode ser infeliz e que não importa que ele tenha ou não nascido num outro momento, pois uma morte imortal destruiu essa vida mortal.

Quando vês um homem desesperar-se ao pensar que depois da morte o seu corpo abandonado apodrecerá ou será devorado pelo fogo ou pelos dentes dos animais selvagens, sabe que a sua voz soa a falso, sabe que há no seu coração algum aguilhão cego, apesar da sua recusa em acreditar que na morte algum sentimento possa subsistir nele. Creio que ele não consegue o que anuncia e não dá as suas verdadeiras razões, ele não se isola, não se arranca radicalmente à vida, mas sem ele próprio saber, supõe que alguma coisa de si sobreviverá. Quando um ser vivo imagina o seu corpo rasgado

pelas aves e pelas feras, é de si próprio que se apieda: não se separa, não se distingue suficientemente desse corpo estendido, imagina-se, de pé perto dele, e empresta-lhe a sua própria sensibilidade. Assim, indigna-se por ter nascido mortal, não vê que na verdadeira morte não haverá um outro ele próprio que, ainda vivo, possa chorar a sua própria perda e, continuando de pé, possa gemer por se ver inerte, devorado ou queimado... E se a natureza falasse subitamente e fizesse a um de nós estas censuras: «Que coisa te é tão querida, mortal, para que cedas a essas lamentações demasiado amargas? Por que razão a morte te faz gemer e chorar? Pois se a vida te foi boa, se todos os prazeres não foram amontoados num vaso sem fundo, se não fugiram, se não desapareceram em vão, porque não deixas a vida como um conviva satisfeito, por que razão, pobre tolo, não acolhes serenamente um repouso que não será ameaçado? E se as coisas de que gozaste passaram em vão, se a vida te é odiosa, porque queres prolongá-la por um tempo que por sua vez terminará num triste fim e se dissipará inteiro e sem proveito? Não será melhor pôr fim à tua vida e às tuas dores? Já não quero imaginar nenhuma nova invenção para te agradar: as coisas são eternamente as mesmas. Ainda que o teu corpo não esteja decrépito com os anos, que os teus membros guardem a sua força, as coisas permanecem no entanto as mesmas; e assim seria, embora a tua vida pudesse triunfar de todas as gerações ou, mais ainda, se não tivesses que morrer nunca.»

Que responder, senão que a natureza nos intenta um processo justo e que defende a causa da verdade?...

Todas as gerações que te precederam estão mortas e aquelas que te sucederão hão-de morrer. Assim

os seres nunca deixam de nascer uns dos outros, a vida não é propriedade de ninguém, é usufruto de todos. Olha para trás: vê que vazio foi para nós essa antiguidade do tempo eterno que precedeu o nosso nascimento. É este o espelho no qual a natureza nos mostra o nosso futuro para lá da morte. Será que nele vemos aparecer alguma coisa de horrível ou de desolado, não será antes um estado mais tranquilo do que todos os sonos?

Do mesmo modo, todos os castigos que a tradição coloca no Aqueronte estão na nossa própria vida. Não existe nenhum infeliz Tântalo receando, como diz a fábula, um grande rochedo suspenso sobre a sua cabeça⁽²⁹⁾, paralisado por um terror sem objecto: é nesta vida que o medo vão dos deuses persegue os homens, e que eles temem os golpes ameaçadores do destino. Não existe nenhum Prometeu estendido no Aqueronte sob as bicadas dos pássaros que não poderiam encontrar no seu vasto peito coisa que os levasse a pesquisarem durante a eternidade: por muito gigantesca que fosse a estatura do seu corpo estendido, mesmo que, em vez das nove jeiras cobertas pelos seus membros esquartejados, cobrisse toda a terra, não poderia suportar até ao fim uma dor eterna nem fornecer com o seu corpo um eterno pasto. Mas Prometeu está para nós na terra: é aquele que os pássaros do amor rasgam, que uma ansiosa angústia devora, aquele a quem as preocupações de todas as paixões quebram. E Sísifo é também desta vida: é aquele que vemos mendigar junto do povo os feixes e os terríveis machados e que se afasta sempre, vencido

(29) Há duas tradições do suplício de Tântalo. A de Homero, que mostra Tântalo torturado pela fome e pela sede no meio de alimentos e bebidas inalcançáveis, e a dos trágicos e dos líricos, que Lucrécio adoptou.

e amargo. Mendigar o poder que é vão, que nunca é dado, esgotar-se continuamente nessa tarefa, é de facto o mesmo que empurrar pela encosta de um monte qualquer rochedo que, apenas chegado ao cimo, rola e salta em direcção às extensões da planície. Alimentar sempre a natureza ingrata da nossa alma, enchê-la de bens sem nunca a satisfazer completamente — como o fazem as estações do ano quando regressam com sua carga de frutos e de seduções sem nunca satisfazerem a nossa fome de frutos da vida — é o que simboliza a história dessas raparigas em flor que deitavam água num vaso sem fundo que nenhum esforço encherá jamais⁽³⁰⁾...

Se os homens, quando parecem sentir no seu coração um peso cuja violência o esmaga, pudessem saber as causas desse mal, pudessem saber porque permanece no seu peito um tão pesado fardo de infelicidade, não viveriam como nós vemos viver quase todos, ignorando o que querem, procurando sempre mudar de lugar, como que para se libertarem de um fardo. Eis um homem que continuamente abandona o limiar da sua grande casa porque de repente se desgosta dela, mas a ela regressa bruscamente porque não se sente melhor no exterior. Precipita-se, impelindo os seus cavalos, em direcção à sua casa de campo como se corresse em socorro do seu tecto incendiado; mas logo que alcança a porta já se aborrece, e cai pesadamente num sono em que busca esquecimento, ou regressa apressadamente à cidade. É assim que cada um de nós foge a si próprio; mas como é impossível fugir, permanecemos ligados a este eu que detestamos. O doente ignora a causa da sua doença. Se a visse-

(30) Primeira aparição na literatura latina do mito das Danaides.

mos bem, abandonaríamos todo o resto e procuraríamos conhecer a natureza das coisas: porque não é de uma hora que se trata, mas do tempo eterno, desse tempo eterno em que os mortais passarão toda a duração que falta percorrer depois da morte.

Será pois necessário tremer de tal maneira diante da incerteza do perigo? Que grande desejo miserável da vida é esse que nos constrange a um tal terror? O fim da vida existe, está fixado para os mortais, ninguém deixará de comparecer diante da morte.

Andamos às voltas no mesmo sítio, e não sairemos dele: nenhum prazer novo nascerá do prolongamento da vida. Mas quando o que desejamos está longe, parece-nos ultrapassar tudo o mais. Quando o atingimos, a mesma sede da vida nos mantém sempre ofegantes.

Nada sabemos da sorte que o futuro nos reserva, dos obstáculos e da morte que nos esperam. E o prolongamento da vida nada subtrai ao tempo reservado à morte: nada lhe podemos roubar para diminuir a duração do nosso vazio. Poderás enterrar todas as gerações que quiseses: a morte eterna esperar-te-á sempre. O homem cuja morte data de ontem e aquele que está morto há meses ou anos, estarão durante o mesmo longo tempo mergulhados no vazio.

L. III, 830-833; 931-951; 969-1010; 1053-1094.

A vida e a morte.

Assim continua com êxitos iguais a guerra que os princípios mantêm entre si desde o começo dos tempos infinitos. Agora aqui, depois acolá, os princípios da vida triunfam, e são em seguida vencidos.

Ao luto mistura-se o vagido das crianças que atingem as margens da luz. Nenhuma noite se seguiu ao dia, nenhuma aurora se seguiu à noite, sem terem ouvido num mesmo coro os vagidos agudos e os choros, companheiros da morte e dos sombrios funerais.

L. II, 573-580.

Aforismos sobre a morte.

A morte nada é para nós: porque o que está dissolvido nada sente, e o que não comporta a sensação nada é para nós.

D. P., 2.

Todo o homem sai da vida como se acabasse de nascer.

Fr. A., 60.

Contra tudo o resto, é possível atingir a segurança, mas em face da morte, nós, homens, vivemos todos numa cidade sem muralhas.

Fr. A., 31.

Nós nascemos uma vez, não renascemos, e deixaremos de ser por toda a eternidade. Mas tu, que não és senhor do amanhã, adias a tua felicidade. A vida perde-se em adiamentos e cada um de nós morre sem ter conhecido o ócio.

Fr. A., 14.

... Tudo se estraga pouco a pouco e marcha em direcção ao túmulo, tudo esgotado pelo antigo espaço da vida.

L. II, 1173-1174.

Os deuses.

Em primeiro lugar, persuade-te de que um deus é um animal indestrutível e feliz, segundo o pensamento comum de Deus que está gravado em ti; não lhe atribuas nada para além dessa indestrutibilidade, nada que esteja em desacordo com a sua beatitude; mas crê em tudo o que pode assegurar a beatitude que acompanha a indestrutibilidade. Porque há deuses: o conhecimento que temos deles é um conhecimento de evidência⁽³¹⁾. Mas não são como a multidão os imagina. O ímpio não é aquele que nega os deuses da multidão, mas aquele que aplica aos deuses as crenças da multidão. Porque as afirmações da multidão sobre os deuses não são noções⁽³²⁾, mas suposições falsas segundo as quais

(31) Há deuses, pois todos os homens têm deles uma percepção comum, e são conhecidos pelos simulacros que emitem, Marx nota a propósito:

«Houve quem se risse destes deuses de Epicuro que, semelhantes aos homens, habitam os intermundos do mundo real, não têm corpo, mas um quase corpo, não têm sangue, mas quase sangue e, imobilizados numa calma feliz, não acolhem favoravelmente nenhuma súplica, não se preocupam connosco nem com o mundo e são honrados não por interesse, mas pela sua beleza, pela sua majestade e pela sua natureza excelente.

«E no entanto estes deuses não são uma ficção de Epicuro. São os deuses plásticos da arte grega... A calma teórica é um elemento capital do carácter das divindades gregas, como o disse o próprio Aristóteles: *«Aquilo que é o melhor não tem necessidade de acção porque é para si mesmo a sua própria finalidade.»* (Oeuvres philosophiques, Paris, A. Costes, 1927, t. I, pp. 31-32.)

No fundo, Epicuro estabeleceu dois modelos do sábio: o primeiro é o átomo, modelo de autarcia e de autonomia; o segundo é o deus.

(32) Só a noção (*prolêpsis*) é um elemento do conhecimento verdadeiro, porque nasce do afluxo repetido das sensações. A teoria epicurista do conhecimento, especialmente

as maiores infelicidades são enviadas pelos deuses aos maus e as bênçãos aos bons. Porque os homens, sempre acostumados às suas virtudes particulares, só aceitam os deuses que se lhes assemelham e consideram absurdo tudo o que não se lhes assemelha.

Carta a Meneceu, 122-124.

Por mais belas, por mais magnificamente retocadas que sejam estas fábulas, estão muito longe da verdade. Porque é necessário que os deuses, pela sua própria natureza, gozem de uma imortalidade associada à mais alta paz, afastados e separados dos nossos problemas. Ao abrigo de qualquer dor, ao abrigo dos perigos, fortes pelas suas próprias riquezas, prescindindo totalmente da nossa ajuda, os deuses não são tocados pelas homenagens nem pela cólera.

L. II, 644-651.

Os deuses estranhos ao mundo.

Da mesma maneira, é-te impossível acreditar que as moradas sagradas dos deuses existam algures neste mundo. É subtil, com efeito, a natureza dos deuses: muito para lá do alcance dos nossos sentidos, ela é a custo concebível pelo espírito. Como se furta ao contacto e a ser tomada pelas nossas mãos, não pode tocar nada que nos seja tangível. O tacto é interdito ao que é em si mesmo intangível. É por isso que as suas moradas devem ser

da imagem mental, obriga Epicuro, como Lucrecio, a concluir a existência objectiva dos deuses a partir da sua imagem. Mas esta concepção é praticamente idêntica ao ateísmo: suprime a oração e o culto.

diferentes das nossas, subtis como a sua própria substância. Tudo isto são coisas que eu provarei mais tarde em pormenor.

Dizer por outro lado que foi para os homens que os deuses quiseram preparar as maravilhas do mundo, e que é preciso pois louvar a sua admirável obra, acreditar que ela é eterna e prometida à imortalidade, pensar que é sacrilégio abalar os seus fundamentos por qualquer ataque porque foi construída para os homens pela antiga sabedoria dos deuses e instituída para a eternidade, pensar que não se deve atacá-la com palavras nem querer destruí-la, todas estas coisas e tudo o que de semelhante se possa imaginar, Memmius, são apenas loucura. Que benefício poderiam os seres imortais e felizes esperar da nossa gratidão, para empreenderem um acto por amor de nós? Que novidade pôde levá-los, depois de tantos anos pacíficos, a quererem mudar a sua antiga vida? A alegria das novidades só seduz aqueles que estão cansados do passado. Mas aquele cujo passado ignorou a infelicidade, aquele que viveu magnificamente, como é que pode ser inflamado por um tal amor da novidade? Que mal haveria para nós em não termos sido criados?... E o modelo das coisas a criar, e a própria ideia de criar os homens, como é que os deuses a tiveram? Como puderam saber e ver o que queriam fazer? Como puderam alguma vez conhecer a virtude dos corpos humanos e o que estes podiam realizar modificando a sua ordem, se a própria natureza não lhes tivesse dado o modelo da criação ⁽³³⁾?

L. V, 146-174; 181-186.

(33) Este argumento é clássico no epicurismo: só podemos conhecer aquilo que existe. Trata-se da própria essência do materialismo: o conhecimento nunca precede a existên-

Os deuses e a natureza.

Se compreenderes bem estas verdades, a natureza aparecer-te-á imediatamente livre, isenta de senhores orgulhosos, cumprindo tudo por si própria, espontâneamente e sem os deuses que vivem numa paz tranquila uma existência pacífica, dias serenos. Quem poderia reger o conjunto da imensidade, quem poderia manter com mão suficientemente firme as fortes rédeas do universo? Quem poderia fazer girar concertadamente todos os céus, aquecer com os fogos do éter as terras fertilizadas, estar pronto, em todos os lugares e em qualquer altura, para fazer trevas com as nuvens, para abalar com o trovão a serenidade do céu, para lançar o raio, para abalar por vezes os seus templos, e, retirando-se para os desertos, exercitar-se no lançamento desse dardo que falha muitas vezes os culpados e vai matar aqueles que não mereciam castigo?

L. II, 1090-1104.

Os deuses e a infelicidade.

Que causa espalhou entre grandes nações a divindade dos deuses, encheu as cidades de altares, fez instituir esses ritos solenes que se desenrolam nas grandes circunstâncias e nos lugares ilustres, donde vem aos mortais esse horror que suscita por toda a terra novos santuários dedicados aos deuses e

cia, mas vem depois. Veja: *Ludwig Feuerbach* em KARL MARX e FRIEDRICH ENGELS: *Études philosophiques*, E.S., I, pp. 23-24, 1935, onde Engels mostra que a ideia de criação é fundamental para o idealismo, enquanto que o materialismo estabelece o primado da natureza.

os enche nos dias de festa? Não é muito difícil explicá-lo.

Nesse tempo, mesmo durante o dia, as gerações mortais viam, figuras admiráveis de deuses, que lhes apareciam em sonhos com uma estatura ainda mais espantosa. Atribuíam-lhes sentimentos porque os viam mover os membros, pronunciar palavras orgulhosas de acordo com a sua maravilhosa aparência e com os seus vastos poderes. Davam-lhes a vida eterna porque o seu rosto mudava sem cessar e a sua forma permanecia intacta e sobretudo porque imaginavam que seres tão fortes nunca poderiam ser dominados por qualquer outro poder. Pensavam que a sua felicidade ultrapassava a de todos os seres, porque o terror da morte não inquietava nenhum deles, e porque os viam em sonhos praticar feitos sem número e nunca assaltados pela fadiga.

E viam o sistema do céu, e viam as estações do ano sucederem-se numa ordem assegurada, e não podiam conhecer as causas desse movimento. Não tinham pois outro recurso senão atribuírem tudo aos deuses e imaginar que tudo se movia a um sinal das suas cabeças. E colocaram no céu o trono e a morada dos deuses, porque é através do céu que vemos rodar a noite e a lua, a lua, o dia e a noite, e os astros severos da noite, e as tochas celestes, vagabundas nocturnas, as chamas voadoras, as nuvens, as chuvas, a neve, os ventos, os relâmpagos, os trovões súbitos e um grande murmúrio de ameaças.

Infeliz raça dos homens, que atribuiu tais feitos aos deuses e lhes imaginou cóleras cruéis. Que lamentações se prepararam, que feridas para nós, que lágrimas para os nossos descendentes.

Ser devoto, não é mostrar-se muitas vezes com véus, voltado para uma pedra, aproximar-se de

todos os altares, prosternar-se na terra, abrir as palmas das mãos diante dos santuários dos deuses, inundar os altares com o sangue dos animais de quatro patas e acumular votos e mais votos. É antes poder considerar todas as coisas com um espírito pacificado.

Quando erguemos os olhos para os lugares celestes do vasto mundo e para o éter cravejado de estrelas faiscantes, e nos vem ao espírito pensar nos percursos do sol e da lua, a angústia que outros males fazem afluir aos nossos corações acorda e começa a erguer a cabeça: não haverá por cima de nós um imenso poder dos deuses capaz de conduzir num movimento variado os astros brancos? A falta de explicação solicita o espírito que duvida e ele pergunta-se se houve uma criação do mundo, se ele terá um fim, quanto tempo poderão as muralhas do mundo suportar o peso desse movimento inquieto, ou se, dotadas pelos deuses de uma existência eterna, poderão elas prolongar a sua corrida pela perpétua idade do tempo, desprezar as poderosas forças da imensidade do tempo. Que coração não se aperta com o terror dos deuses, quem pois não treme de medo quando a terra abrasada fremente sob o golpe horrível do raio e quando os trovões percorrem o vasto céu? Porventura os povos e as nações não tremem, porventura os reis orgulhosos atingidos pelo terror dos deuses não se tornam pequenos, com medo de que por causa de algum crime vergonhoso ou de alguma palavra insolente tenha chegado a hora temível do castigo? E quando, no máximo do seu poder, os ventos desencadeados sobre o mar varrem sobre as vagas o comandante da frota com as suas legiões e os seus elefantes, será que ele não implora com as suas súplicas a paz dos deuses, será que não pede, aterrorizado, o apaziguamento dos ventos e as brisas favoráveis?

E em vão. Porque muitas vezes arrastados pela violência dos redemoinhos, não é menos empurrado até aos recifes da morte. Um certo poder escondido tritura as coisas humanas e parece comprazer-se em espezinhar os feixes gloriosos e os machados terríveis. Enfim, quando toda a terra vacila sob os nossos pés, quando as cidades abaladas se desmoronam, estremecem e ameaçam, será de espantar que os mortais se humilhem e deixem subsistir no mundo grandes poderes, as forças sobrenaturais e divinas de um poder universal?

L. V, 1161-1240.

A ataraxia e a ciência.

Se concebermos, pois, que um fenómeno possa, para além de uma certa causa, ter ainda uma outra, que no mesmo grau seja suficiente para assegurar a ataraxia, este conhecimento da possibilidade de várias explicações há-de trazer-nos a ataraxia da mesma maneira que se soubéssemos que o fenómeno aconteceu por esta razão e não por outra ⁽³⁴⁾.

A reflexão mais importante a fazer sobre este tipo de factos em geral é que a perturbação mais fundamental que a alma humana pode experimen-

(34) Trata-se da ideia essencial da pluralidade das explicações. O fundamental é saber que os fenómenos aterrorizadores têm uma causa natural: assim se suprime todo o terror. Assim se atinge a ataraxia. Mas para lá chegar, podem estabelecer-se várias explicações que devem obedecer a duas condições: serem estritamente naturais, e não serem invalidadas pelos dados sensíveis. Esta contingência teórica é característica do epicurismo. Encontraremos um exemplo notável na teoria dos eclipses (*Carta a Pitocles*, 96 e *Lucrécio*, V, 751 e seguintes): é possível que o eclipse do

tar provém, em primeiro lugar, de se considerarem os astros como seres felizes e imortais, enquanto que, por outro lado, se lhes atribuem vontades, acções e operações opostas à beatitude e à imortalidade; e provém, em segundo lugar, de se recear continuamente, como assegurado ou como possível, qualquer poder eterno e terrível, tal como existe nas fábulas populares, de se recear até a insensibilidade da morte, como se tivéssemos de a sentir, experimentando todas estas afecções em consequência não de opiniões amadurecidas, mas de imaginações sem razão. Quem não definiu o que é de temer, sente tanta ou mais perturbação do que aqueles que aprenderam uma justa opinião sobre as coisas que se devem recear. A ataraxia consiste em nos termos libertado de todos estes receios, conservando constantemente a recordação das visões de conjunto e das doutrinas principais que ensinámos acerca da natureza.

Carta a Heródoto, 80-81.

sol seja produzido pela passagem da lua entre o céu e a terra; mas é igualmente possível que seja devido à passagem de um outro corpo ou à extinção momentânea dos raios solares.

Esta relação entre a ciência e a sabedoria é talvez a mais alta lição do epicurismo. O homem só encontrará a libertação no conhecimento capaz de lhe descobrir um mundo sem demónios e sem fantasmas. É por isso que é bom acabar a antologia com este texto, que pode parecer bastante singular. Estas linhas são de facto a chave da doutrina de Epicuro.

LIVROS PUBLICADOS:

- 1 — Lénine e a Filosofia (3.ª edição), de Louis Althusser
- 2 — Materialismo Histórico e História das Civilizações, de A. Pelletier e J. J. Goblot
- 3 — A Gênese do Socialismo Científico (3.ª edição), de Émile Bottigelli
- 4 — Para Uma Teoria da Produção Literária, de Pierre Macherey
- 5 — Materialismo e Empiriocriticismo (2.ª edição), de Vladimir Ilitch Ulianov
- 6 — Do Socialismo Utopico ao Socialismo Científico (4.ª edição), de Friedrich Engels
- 7 — Sobre Literatura e Arte (3.ª edição), de Marx e Engels
- 8 — Contribuição para a Crítica da Economia Política (3.ª edição), de Karl Marx
- 9 — Sobre a História das Ciências, de Michel Pécheux e Michel Fichant
- 10 — Reflexos Condicionados, Inibição e Outros Textos, de I. P. Pavlov
- 11 — O Materialismo Histórico no Estudo do Direito (2.ª edição), de Georges Sarotte
- 12 — O que é o Marxismo? (6.ª edição), de Vladimir Ilitch Ulianov
- 13 — Sobre o Conceito de Modelo, de Alain Badiou
- 14 — Os Materialistas da Antiguidade, de Paul Nizan
- 15 — Cinema e Ideologia (2.ª edição), de Jean-Patrick Lebel
- 16 — Ensaio sobre a História do Materialismo, de G. Plékhanov
- 17 — Sobre o Feudalismo, pelo C. E. R. M.
- 18 — Esboço de uma História do Gosto, de Galvano Della Volpe
- 19 — História e Verdade, de Adam Schaff
- 20 — Os Primeiros Filósofos — I, de George Thomson
- 21 — Obras Escolhidas — I, de Antonio Gramsci
- 22 — Obras Escolhidas — II, de Antonio Gramsci
- 23 — Crítica da Ideologia Contemporânea, de Galvano Della Volpe
- 24 — Os Primeiros Filósofos — II, de George Thomson
- 25 — Crítica das Concepções Filosóficas de Mao Tsé-tung, de M. Altanski e Gueórguiev
- 26 — Textos Escolhidos, de Ho Chi Minh
- 27 — As Lutas de Classes em Portugal nos Fins da Idade Média, de Alvaro Cunhal
- 28 — Análises Marxistas da Alienação, de Lucien Sève
- 29 — Para uma Crítica Marxista da Teoria Psicanalítica, de C. B.-Clément, P. Bruno e L. Sève
- 30 — O Imperialismo Hoje, de Gus Hall
- 31 — As Artes Plásticas e a Política na U. R. S. S., de Lunatcharsky
- 32 — Temas Militares, de Friedrich Engels
- 33 — História Marxista, História em Construção, de Pierre Vilar
- 34 — Ensino sobre o Desenvolvimento da Concepção Monista da História, de Jorge Plékhanov
- 35 — Socialismo e Democracia, de Boris Topomine e Eduard Matchulski
- 36 — Ética Proletária e Social-Democracia, de Michel Clouscard
- 37 — Contra o Trotskismo, de V. I. Lénine

Se deseja receber, gratuita e periodicamente informações bibliográficas sobre a actividade da Editorial Estampa queira enviar-nos, num simples postal, o seu nome e morada.

Os livros requisitados à Editorial Estampa serão prontamente enviados contra reembolso, pelo preço de capa. As despesas de expedição e cobrança serão suportadas por nós.

EDITORIAL ESTAMPA

**Rua da Escola do Exército, 9, r/c.-D.^o
Tel. 55 56 63 Lisboa-1 — Portugal**

1

Título: *Os Materialistas da Antiguidade*

Autor: Paul Nizan

Editor: Editorial Estampa, Lda.

Tiragem: 3000 ex.

Acabou de imprimir em: 21 de Março de 1977

Officinas: Guide - Artes Gráficas, Lda.

LISBOA — PORTUGAL

Textos escolhidos de Demócrito, Epicuro e Lucrécio acerca do Conhecimento, da Física, da Psicologia e da Ética.

Capa: LUÍS